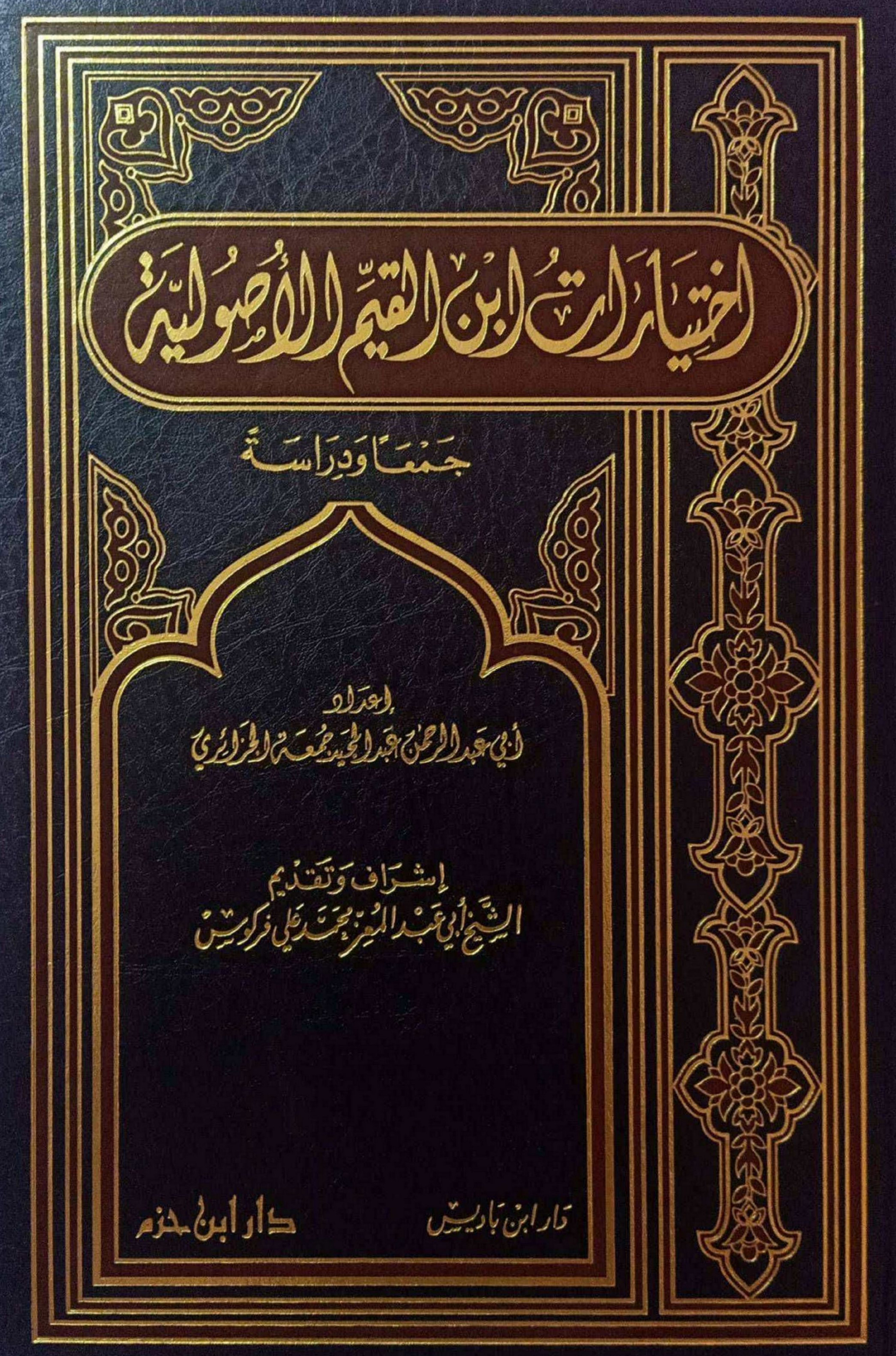

اختيارات ابن القيم الأصولية
جمعاً ودراسة
إعداد
أبي عبد الرحمن عبد المجيد جمعة الجزائري
إشراف وتقديم
الشيخ أبي عبد المعز محمد علي فركوس
دار ابن حزم
دار ابن باديس

اختيارات ابن القيم الأصولية

جمعا ودراسة

إعداد

أبي عبد الرحمن عبد المجيد جمعة الجزائري

إشراف وتقديم

الشيخ أبي عبد المعز محمد علي فركوس

المجلد الأول

دار ابن باديس | دار ابن حزم



الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

ISBN 9953-81-189-X



الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن باديس

5 شارع علي بستاني - باب الواد - الجزائر

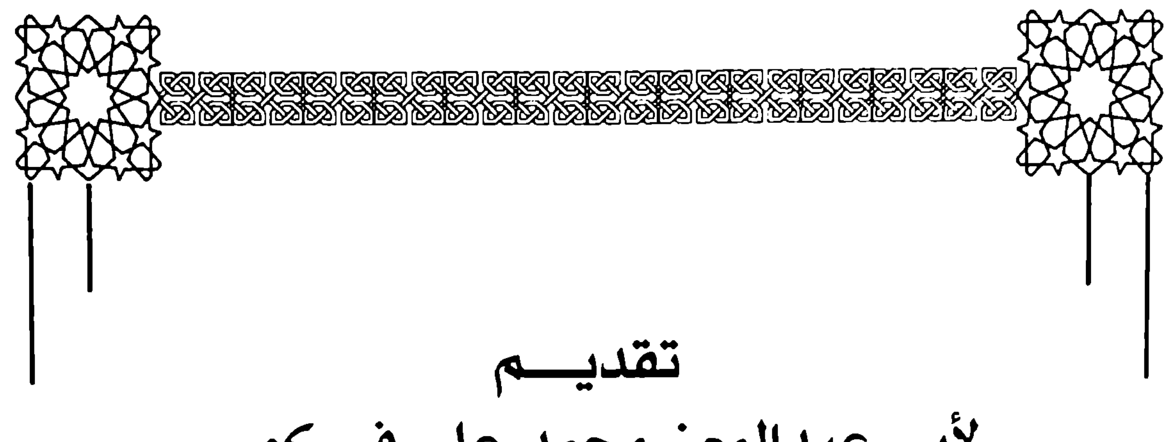
هاتف: 976632 (21) - فاكس: 976239 (21)

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb



تقديـــم
لأبي عبدالمعز محمد علي فركوس

أستاذ التعليم العالي
[بكلية العلوم الإسلامية ـ الخروبة ـ جامعة الجزائر]

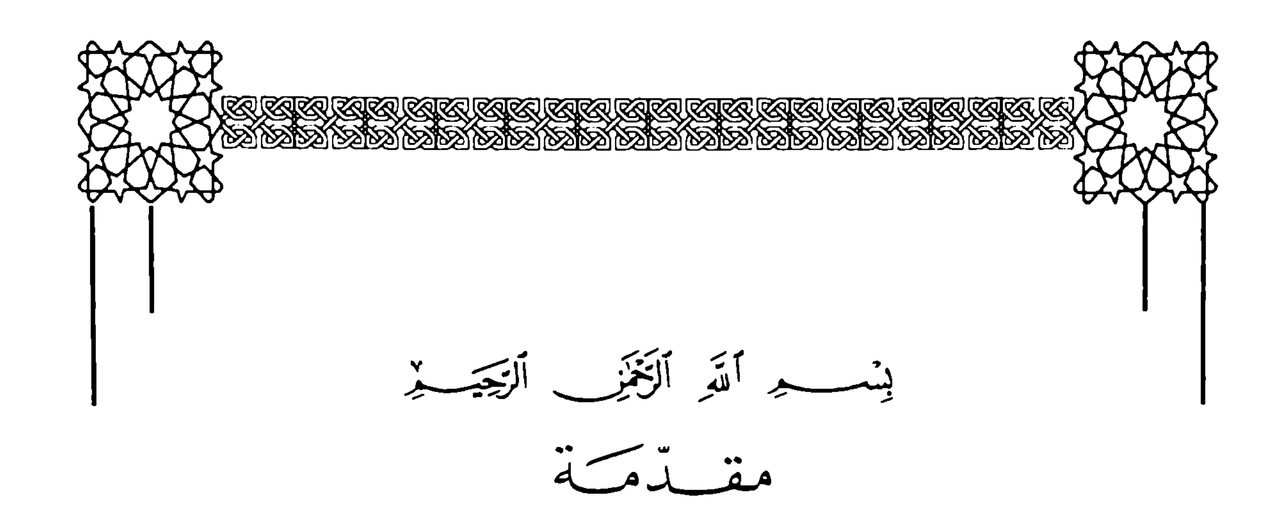
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه وإخوانه إلى يوم الدين:

فإن أهمية الموضوعات المدروسة في هذا المؤلَّف تمثل الجانب الأصولي لشخصية الإمام الشهير ابن قيم الجوزية المتوفى سنة [٧٥١هـ] ذلك الجانب الهام امتاز بتأصيل قواعد أهل السنة والجماعة، وتثبيت دعائم منهج السلف الصالح بالحجة البالغة والدليل الساطع والبرهان النيّر، المتجلي في نصوص كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وإجماع الأمة، وما أرشد إليه العقل الصريح ودلت عليه الفطرة السليمة، وما ورد من آثار سلفية من الصحابة والتابعين من غير تأسيس على مناهج المناطقة ولا ارتكاز على مسالك الفلاسفة. ولا يخفى أن الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ «قد برع في جميع العلوم، وفاق الأقران، واشتهر في الآفاق، وتبحّر في معرفة مذاهب السلف» [البدر الطالع للشوكاني: ١٤٣/٢] ومن أهم أعماله ـ رحمه الله ـ اهتمامه بالتصنيف حيث ألف في فنون شتى رغب فيها الأنصار والخصوم، قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: «وكل تصانيفه مرغوب فيها بين الطوائف» [الدرر الكامنة لابن حجر: ٢٢/٤] وقد شهد له ابن ناصر الدين الدمشقي رحمه الله بأنه: «كان ذا فنون في العلوم وخاصة التفسير والأصول من المنطوق والمفهوم» [الرد الوافر للدمشقي: ٦٨] غير أنه لم يعلم له مصنفات مستقلة في علم أصول الفقه إلا قواعد متناثرة في كتبه

ومصنفاته ذكرها ابن القيِّم رحمه الله مفرَّقة بحسب مناسباتها ومقتضيات وجودها، ومن هنا تجلى عمل الباحث المحقق في جمع قواعده المتناثرة من مختلف تآليفه، فكانت هذه المجموعة من اختياراته الأصولية تشكل مؤلفاً خاصاً في علم الأصول خدمه الباحث: عبدالمجيد جمعة خدمة جليلة معتبرة، ودرسه دراسة متفنن لاختياراته الأصولية: استقراءً، وتمحيصاً، وتقريراً، وتحريراً، واعتنى به عناية فائقة جمعاً لما تناثر، وترتيباً لما جمع، حيث جمع مادته العلمية عن طريق تتبع آراء ابن القيم الجوزية الأصولية من خلال كتبه ومصنفاته المختلفة، وقام بترتيبها وفق أبواب علم الأصول، محافظاً على عبارات المصنف ـ رحمه الله ـ إلا ما اضطر إلى اختصارها أو تهذيبها أو التصرف فيها، وذلك بإحالة تلك الاختيارات إلى مصادرها وما التزم به من مقارنة بين آرائه وآراء غيره من الأصوليين على اختلاف مذاهبهم مع إثبات الموافقين له والمخالفين، وبيان ما ترجح لدى الباحث المحقق من هذه الآراء بالحجة والبرهان، ولا يساورنا أُدنى شك في أن أهمية هذه الآراء لا تخرج عن شرف علم أصول الفقه وعلو مرتبته الذي يعتمد عليه ـ بعد الله تعالى ـ في الارتقاء من حضيض التقليد إلى ذروة الاجتهاد. فجزى الله الباحث عبدالمجيد جمعة خير الجزاء فقد سهل الرجوع إلى أصول ابن قيم رحمه الله من غير عناء ولا نصب، مع ما يتضمنه من كثرة الأمثلة الفقهية على عدد من المسائل الأصولية، كما يمتاز ببيان حكمة التشريع ومقاصد الشريعة، وأنه جامع لكثير من الأحاديث النبوية والآثار السلفية مع حسن البيان وجمال الأسلوب، فله الشكر والثناء ما يستحقه، والدعاء له بالتوفيق والسداد في حياته العلمية والعملية.

نسأل الله لنا وله التوفيق والسداد لتقديم المزيد من العمل الجاد، وعلى الله قصد السبيل والاتكال في الحال والمآل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وإخوانه إلى يوم الدين، وسلم تسليماً.

أبو عبدالمعز
محمد علي فركوس
الجزائر في: ٢٠ صفر ١٤٢٦هـ
الموافق لـ : ٣٠ مارس ٢٠٠٥م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ﷺ.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب].

أمّا بعد:

فإنّ أصدق الحديث كتاب الله، وخيرَ الهدي هدي محمّد ﷺ، وشرَّ الأمور محدثاتها، وكلَّ مُحدثةٍ بدعةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ ضلالةٍ في النار.

وبعد: إنَّ العلم النافع من أعظم المطالب العالية، وأجلّ المواهب

السامية، وأربح المكاسب الغالية، ولهذا كان الاشتغال به تعلُّماً وتعليماً، وتفقّهاً وتصنيفاً من أهمّ ما صُرِفت إليه نفائسُ الأيّام، وبُذِلَ الجهد في تحقيق هذا المرام، وعُنِيَ به أشدّ العناية والاهتمام، لأنّه الفلك الذي عليه مدار الإسلام؛ إذ به تُعرَف الشّرائع والأحكام، وتُحكم المسائل غاية الإحكام، ويتميّز الحلال عن الحرام.

وقد حمل هذا العلم من كلّ خلف عدولُه، فنفَوْا عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فحُفِظ الدِّين، وسَلِم من زَيغِ المبتدعين.

وقد أقام الله ﷻ في كلّ مكان وزمان طائفة من العلماء الأعيان، وفرسان الميدان، يجدِّدون لهذه الأمّة أمور الإيمان، يدعون من ضلّ إلى الهدى، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى، ويحيون بكتاب الله الموتى، ويصبرون منهم على الأذى.

ومن هؤلاء الأقوام، وأئمّة الأعلام: شيخ الإسلام، والحبر الهمام، شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن أبي بكر بن أيوب الزرعيّ الدِّمشقيّ الشَّهير بابن قيّم الجوزيّة المتوفى سنة [٧٥١هـ]، عجيب الزمان، جريء الجنان، وسيّد الأقران، الذي سارت بمآثره الركبان، تغمّده الله تعالى بالرّحمة والرضوان، وشمله بالعفو والغفران، وأدخله فسيح الجنان.

فقد برع في أنواع العلوم، وتقدّم في أصناف الفنون، حتى صار ملجأ يتزاحم على موارده الباحثون، ومغارة يتنافس على موائده الدارسون.

وكنت بفضل الله ﷻ ومنّه ممّن أدلى بدلوه، ورمى بسهمه، فأصبت قبساً من أنواره، وجذوةً من أسراره، وذلك باستخراج القواعد الفقهية من أجَلِّ كتبه، وهو: «**إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**»، نلت بذلك درجة الماجستير في العلوم الإسلامية، ولله الحمد والمنّة.

والحقيقة أنّني لم أرتوِ من مَوْرِده الزُّلال، ولم أشبع من سحر بيانه الحلال، فحذاني الإعجاب بكتبه، والهيام بعلومه، إلى مواصلة الطلب، واستدامة النهب، لبلوغ المأرب ودرك المطلب.

فوقع اختياري على عِلْم من أَجَلِّ العلوم قَدْراً، وأرفعها ذِكْراً، وأعلاها شرفاً وفخراً، وهو علم أصول الفقه، لما يتعلّق به مقاصد العباد، ومناط مصالحهم في المعاش والمعاد، وعليه الاعتماد، الذي يرتقي المتضلّع فيه من حضيض التقليد إلى ذروة الاجتهاد.

وقد أَلْفَيْتُ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد ضرب فيه بسهم أكبر، وحظٍّ أوفرَ من حيث تحريرُ مقاصده، وتقريرُ قواعده، مع تحقيقات مهمّة، وتقريرات ملمّة، بألفاظ عذبةٍ، وعباراتٍ واضحةٍ، وتراكيبَ متّسقةٍ، وأسلوبٍ شيّقٍ، وسياق جيّدٍ.

إلاّ أنّ تلك الأبحاث قد تناثرت في بطون كتبه، وقد يتعذّر الوقوف عليها، ويصعب الإحاطة بها.

فألهمني الله عَزَّ وَجَلَّ أنها لو اجتمعت في مصنّف مستقلّ لتكون قريبة المرام، سهلة الزمام، حتى يعظم وقعها، ويعمّ نفعها.

فعقدت العزم على الشروع في هذا الأمر المهمّ، والخوض في هذا البحر الخضمّ، لاستخراج دُرَرِ فوائده، والتقاط غرر فرائده، فأقبلت على تتبّع فصوله، وتحصيل أصوله، وجمع ما تفرّق من قواعده، واقتناص ما لاح من شوارده. وقد راجعت في ذلك كلّ مصنّفاته المطبوعة، وقد بلغت ثلاثين كتاباً.

فتحصّل لديّ ما فيه كفاية، ويبلغ الغاية، فأسميت هذا الجمع: «**اختيارات ابن القيّم الأصوليّة**» مشتملاً على تحرير مسائله، وتقرير دلائله، وتوضيح معاقده، وتبيين مقاصده، مع إضافات منّي تعليقاً وتحقيقاً.

فقسّمت البحث إلى مقدِّمة، وتمهيد، وسبعة أبوابٍ، وخاتمةٍ.

أما المقدّمة فأذكر فيها أهمية الموضوع، ودوافع اختياره، وأبيّن المنهج المتّبع في البحث.

وأمّا التمهيد ففي تعريف أصول الفقه، وبيان حكمه عند الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

أمّا الأبواب فهذه ترجمتها على سبيل الإجمال:

الباب الأوّل: المبادئ اللغوية.

ويشتمل على خمسة فصول:

الفصل الأول: مبدأ اللّغات.

الفصل الثاني: المترادف.

الفصل الثالث: المشترك.

الفصل الرابع: الحقيقة والمجاز.

الفصل الخامس: حروف المعاني.

الباب الثاني: الأحكام الشرعية.

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: الحاكم.

الفصل الثاني: الحكم.

الفصل الثالث: المحكوم فيه.

الفصل الرابع: المحكوم عليه.

الباب الثالث: الأدلة الشّرعية.

ويشتمل على ثمانية عشر فصلاً:

الفصل الأول: الكتاب.

الفصل الثاني: السنّة.

الفصل الثالث: الإجماع.

الفصل الرابع: قول الصحابي.

الفصل الخامس: القياس.

الفصل السادس: الاستصحاب.

الفصل السابع: شرع ما قبلنا.

الفصل الثامن: الاستحسان.

الفصل التاسع: المصلحة المرسلة.

الفصل العاشر: سد الذرائع.

الفصل الحادي عشر: العرف.

الفصل الثاني عشر: الأخذ بأقلّ ما قيل.

الفصل الثالث عشر: الأخذ بالأخفّ.

الفصل الرابع عشر: الأصل في الأشياء.

الفصل الخامس عشر: دلالة الاقتران.

الفصل السادس عشر: الإلهام.

الفصل السابع عشر: الرؤيا.

الفصل الثامن عشر: دلالة السياق.

الباب الرابع: دلالات الألفاظ.

ويشتمل على ستّة فصول:

الفصل الأول: الأمر والنهي.

الفصل الثاني: العام والخاص.

الفصل الثالث: المطلق والمقيد.

الفصل الرابع: المجمل والمبين.

الفصل الخامس: الظاهر والمؤوّل.

الفصل السادس: المفهوم والمنطوق.

الباب الخامس: النسخ.

الباب السادس: الاجتهاد والفتوى والتقليد.

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الاجتهاد.

الفصل الثاني: الفتوى.

الفصل الثالث: التقليد.

الباب السابع: التعارض والترجيح.

وفيه فصلان:

الفصل الأول: التعارض.

الفصل الثاني: الترجيح.

وينقسم كلّ فصل إلى مباحث، والمبحث إلى مطالب ومسائل، وسيقف عليها القارئ عند الفهرس الخاص بالموضوعات.

وأمّا الخاتمة، فأذكر فيها أهمّ النتائج التي استخلصتها من البحث.

● **أهمّية الموضوع، ودوافع اختياره:**

لا يشكّ منصف أنّ لهذا الموضوع أهمّية قصوى، وفوائد كبرى، قد تَوقَّد لها وكدي، وتمكّنت في خلدي، فحرّكت داعيتي إلى اختياره ليكون موضوع رسالتي، من أبرزها ما يلي:

أوّلاً: شرف علم أصول الفقه، وعلوّ مرتبته وسموّ مَنْزلته، فأحببت أن أنال حظّاً من هذا الفنّ، وأتخصّص فيه، واستشرف على مقاصده، لا سيما وقد هجره كثير من الطلاّب، وضعفت الهمم في تعلّمه، وقلّ المتخصِّصون فيه.

ثانياً: مكانة الإمام ابن القيّم رحمه الله الأصولية، فقد شهد له بتقدّمه في هذا الفنّ، ورسوخ قدمه فيه كلّ من ترجم لسيرته[1].

---

(١) انظر رسالتي «القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين» (٧٠).

وقد انتفع به كثير ممّن جاء بعده، كالحافظ ابن رجب، والبعلي، والمارداوي، والسيوطي، والفتوحي، وابن الوزير اليماني، والصنعاني، والشوكاني، والقنوجي، وابن بدران وغيرهم من المعاصرين.

ثالثاً: إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يؤلّف في ذلك مؤلّفاً مستقلاً، بل هي مباحث منثورة في كتبه الكثيرة، بعضها مذكور في محلّه، وكثير منها موجود في غير مظنّته، ومن هنا تتجلّى أهميّة العناية بجمع شتاتها، وترتيب أبوابها، وتنسيق فصولها، وتهذيب نصوصها في موضع واحد حتّى تكون قريبة المتناول، ليّنة المأخذ، فيسهل مراجعتها والاستفادة منها.

رابعاً: إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد حرّر من مقاصد هذا العلم ما لم يحرّره كثير من جهابذة الأصوليين، فقد اشتملت مباحثه على تحقيقات دقيقة، وفوائد جمّة لم توجد عند غيره، كما ستراه في ثنايا هذا البحث، ومن هنا اتّسم هذا الموضوع بالجدّة، وأضيفت لَبِنَة مهمّة إلى صرح هذا الفنّ.

خامساً: إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد بحث مسائل أصولية كثيرة بحثاً مفصّلاً مستقلاً، يذكر مآخذ الأقوال، ومدارك الاستدلال، ثمّ يرجّح ما ينبغي ترجيحه بالحجّة والبرهان، دون تعصّب لإمام كائناً من كان؛ فإبراز تلك المباحث خير مُعين للطلاب، عن كشف النقاب، لمعرفة فصل الخطاب، في المسائل التي خفي فيها وجه الصواب؛ لا سيما في مثل هذا الفنّ الذي رضي فيه الكثير من الباحثين بالتقليد المحض، وركنوا إلى الرأي البحت.

سادساً: إبراز فنّ أصول الفقه في شخصية الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

سابعاً: المساهمة في خدمة التراث العلمي لابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وتقريب علومه، لتكون تذكرة للمبتدئين، وتبصرة للمنتهين، وعُدّة للمفتين، وعمدة للمجتهدين.

المنهج المتّبع في البحث:

سلكت في بحثي هذا المنهج التالي:

أوّلاً: استقرأت آراء ابن القيّم الأصولية من مختلف كتبه، وقد وقفت عليها في موضعها، أو استخرجتها من فحوى كلامه، أو عثرت عليها في غير مظانها.

ثانياً: قمت بترتيب تلك الآراء بحسب أبواب علم الأصول.

ثالثاً: حافظت على عبارات ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد اضطرّ إلى اختصارها أو تهذيبها أو التصرّف فيها.

رابعاً: أحلت تلك الآراء إلى مصدرها بذكر اسم الكتاب والجزء ـ إن كان يحتوي على أجزاء ـ والصفحة، وأثبتّ ذلك في المتن.

خامساً: وازنت بين آرائه وآراء غيره من الأصوليين على اختلاف مذاهبهم، مع بيان من وافقه أو خالفه، وأذكر ما ترجّح لديّ في نظري، متحلِّياً بالإنصاف، مجانباً التعصّب والاعتساف، وأذكر ذلك في الحاشية.

سادساً: عزوت الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية، وأذكر ذلك في المتن.

سابعاً: خرّجت الأحاديث والآثار، وتكلّمت على درجتها من حيث الصحّة أو الضعف، معتمداً على أئمّة هذا الشأن إن وجدت لهم كلاماً في ذلك، وإلاّ نظرت في إسناده وحكمت عليه حسب ما تقتضيه قواعد الجرح والتعديل؛ وقيّدت ذلك كأن أقول إسناده صحيح أو إسناده ضعيف.

ثامناً: إذا ورد الحديث في الصحيحين عزوته إليهما، واستغنيت بذلك عن ذكر غيرهما من كتب السنّة، إلاّ إذا وُجِد اللفظ الذي أورده ابن القيّم في غيرهما فأذكره، وهكذا أفعل مع السنن الأربعة.

تاسعاً: لم أترجم للأعلام.

عاشراً: لم أذكر ترجمة الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأني استوعبت ترجمته

في رسالتي: «القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين».

حادي عشر: شرحت الألفاظ الغريبة.

ثاني عشر: خرّجت الأبيات الشعريّة.

ثالث عشر: وضعت بعض الرموز في البحث، وهي:

ف: رمز للفقرة الواردة في بعض كتب الأصول، كالبرهان، والتلخيص وشرح اللمع، وإحكام الفصول، وإذا كانت المسألة ضمن الفقرة أشرت إلى الجزء والصفحة.

[*]: نجم، رمز لما صحّحته من الخطأ أو التصحيف الواقعين في الأصل.

ت: رمز لتاريخ الوفاة.

رابع عشر: وضعت فهارس علمية وهي على النحو التالي:

أ ـ فهرس الآيات.

ب ـ فهرس الأحاديث.

ج ـ فهرس الآثار.

د ـ فهرس الأعلام الواردة ذكرهم في المتن.

هـ ـ فهرس الموضوعات.

و ـ فهرس المصادر، وأهمّ المراجع المعتمدة في البحث.

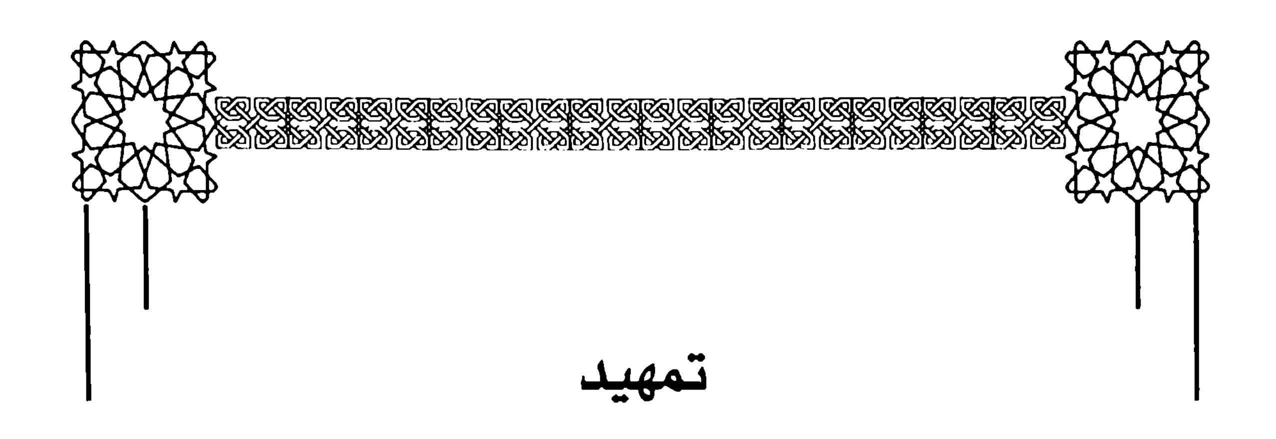
هذا والحقّ الحقّ أقول: ليس للبحث فيه يدان، لأنّي أعلم أنّني لست من فرسان هذا الميدان، ولا من جملة هؤلاء الأقران، ولا المبرز على حلبة الرّهان، ولكن لم آل جهداً في تنسيقه وترتيبه، ولم أدّخر جدّاً في تحقيقه

وتهذيبه، وقد يقع منّي سهو أو خطأ، وذلك من طبيعة البشر، ويأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه. ولله درّ القائل:

فإن تجد عيباً فسدّ الخللا   فجلّ من لا عيب فيه وعلا

والله نسأل أن يوفّقنا إلى الصواب في القول والعمل، ويحفظنا من الخطإ والزلل، إنّه نعم المولى ونعم النصير. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وكتب:
أبو عبدالرحمن
عبدالمجيد جمعة



تمهيد

في تعريف أصول الفقه وبيان حكمه عند الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

تعريف أصول الفقه:

أصول الفقه مركّب إضافيّ، مؤلّف من مضاف، وهو: الأصول، ومضاف إليه، وهو: الفقه، ثمّ غلب استعماله على فنّ معيّن حتّى صار علماً على ذلك الفنّ.

لذا ينبغي أن يعرّف باعتبارين، أوّلهما: باعتبار الإضافة، أي تعريف أصول الفقه الإضافيّ، والثاني: باعتبار العلمية، أي تعريف أصول الفقه اللقبيّ.

أوّلاً: تعريف أصول الفقه الإضافي.

تقدّم أنّ أصول الفقه مركّب إضافي، وتعريف التركيب يتوقّف على معرفة أجزائه، فيحتاج إلى معرفة المضاف، وهو الأصول، والمضاف إليه، وهو الفقه.

تعريف الأصول:

الأصول جمع أصل، وقد ذكر له الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أربعة معانٍ: واحد لغوي والباقي اصطلاحي، فقال:

«إنّ الأصل يطلق على معان أربعة:

أحدها: ما منه الشيء[1]، وهذا أولى معانيه باللّغة، كالخشب أصل السرير، والحديد أصل السيف.

الثاني: دليل الشيء، كأصول الفقه، أي أدلّته.

الثالث: الصور المقيس عليها، والمقيسة على الفرع.

الرابع: الأكثر أصل الأقلّ، والغالب أصل المغلوب، ومنه أصل الحقيقة[2]». [مختصر الصواعق (٣٤٠ ـ ٣٤١)].

تعريف الفقه:

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ معنى الفقه في اللّغة فقال:

«الفقه هو فهم المعنى المراد[3]». [إعلام الموقعين (١/ ٣٣٢)].

---

(١) هذا المعنى ذكره تاج الدين الأرموي، وتابعه عليه غيره كالقرافي والصفي الهندي والزركشي وغيرهم.
وعرّفه أكثر الأصوليّين أنّه: «ما ينبني عليه غيره»، وهو مطابق لما ذكره اللغويّون، قال ابن منظور: الأصل أسفل كلّ شيء.
وقال القفّال الشاشي: الأصل ما يتفرّع عنه غيره. وهو أسد الحدود، وأولى من قولهم: ما ينبني عليه غيره، لأنّه لا يقال: الولد ينبني على الوالد، ويقال: إنّه فرعه.
انظر: «المعتمد» (١/٥)، «العدّة» (١/٦٧)، «قواطع الأدلّة» (١/١٢)، «التمهيد» لأبي الخطاب» (١/٥)، «نفائس الأصول» (١/١١٥)، «الإبهاج» (١/٢٠)، «نهاية السول» (١/١٤)، «نهاية الوصول» (١/٢١)، «مختصر الروضة» (١/١٢٣)، «التقرير والتحبير» (١/١٧)، «لسان العرب» مادة: أصل، «أصول ابن مفلح» (١/١٥)، «المصباح المنير» (١٦)، «البحر المحيط» (١/١٥)، «التحبير» للمرداوي (١/١٤٧).

(٢) ويعبّر عنه بالراجح. وللأصل معنى آخر، لم يذكره ابن القيّم، وهو: القاعدة المستمرّة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطرّ على خلاف الأصل. ويطلق أيضاً على المستصحب، كقولهم: الأصل في الأشياء الإباحة.
انظر: «نهاية السول» (١/١٥)، «البحر المحيط» (١/١٧)، «إرشاد الفحول» (٣).

(٣) زيادة القيد غير معتبرة في مفهومه، والصحيح أنّ الفقه في الأصل هو الفهم، وهو الذي رجّحه كثير من اللّغويين والأصوليّين، كالباجي وابن عقيل وابن قدامة والآمدي والجوهري والصفيّ الهندي والإسنوي وغيرهم، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود:٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾=

وذكر معناه عند السلف فقال:

«لم يكن السلف يطلقون اسم الفقه إلاّ على العلم الذي يصحبه العمل[1]، كما سئل سعد بن إبراهيم عن أفقه أهل المدينة؟ قال: أتقاهم».

وسأل فَرْقَدُ السبخيُّ[2] الحسنَ البصريّ عن شيء، فأجابه فقال: «إنّ الفقهاء يخالفونك، فقال الحسن: ثكلتك أمّك فُرَيْقِد، وهل رأيت بعينيك

= [الإسراء: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِي ۝٢٨﴾ [طه]، ولهذا يقال: فلان يفقه الخير والشرّ، أي يفهم.

وقيل: هو العلم، وقيل: هو العلم والفهم معاً، وقيل: هو فهم غرض المتكلّم من كلامه.

انظر: «الحدود» (٣٤)، «العدّة» (٢٨/١)، «المستصفى» (٤/١)، «الواضح» (٧/١)، «المحصول» (٩٢/١/١)، «روضة الناظر» (١٠/١)، «الصحاح» (٢٢٤٣/٦)، «نهاية الوصول» (١٥/١)، «نهاية السول» (١٥/١)، «لسان العرب» مادة: فقه.

(١) هذا بمفهومه العام، ولذلك قال الحليمي: إنّ التخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث. قال: والحقّ أنّ اسم الفقه يعمّ جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصّل به إلى معرفة الله، ووحدانيته، وتقديسه، وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب، والقيام بحقّ العبودية وغير ذلك.

ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِي ٱلدِّينِ﴾، وقوله ﷺ: **«مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»**.

وأمّا في اصطلاح علماء الأصول، فاختلفت عباراتهم في تعريفه، وأجود التعاريف هو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلّتها التفصيلية»، ذكره ابن الحاجب، وتبعه غيره.

انظر: «رفع الحاجب» (٢٤٤/١)، «الإبهاج» (٢٨/١)، «نهاية السول» (١٩/١)، «شرح مختصر الروضة» (١٣٣/١)، «غاية الوصول» (٥)، «تشنيف المسامع» (١٣٠/١)، «التحبير» (١٦١/١).

(٢) كذا رواه عن فَرقَد السبخي، وقد أخرجه أحمد في الزهد (٢٦٧ و٢٧٩)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (١٤٧/٢)، وابن أبي عاصم في الزهد (٢٦٧) عن عمران القصير.

وكذا ذكره الحافظ المزّي في «تهذيب الكمال» (١١٨/٢)، والحافظ الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (٥٧٦/٤).

ولم ينبّه محقّق المفتاح على هذا الأمر، والله أعلم.

فقيهاً؟ إنّما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربّه، الذي لا يهمز من فوقه ولا يسخر ممّن دونه، ولا يبتغي على علمٍ علّمه الله تعالى أجراً».

وقال بعض السلف: إنّ الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمّنهم من مكر الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «كفى بخشية الله علماً، وبالاغترار بالله جهلاً». [مفتاح دار السعادة (١/ ٣١٩-٣٢٠)]

تعريف أصول الفقه اللّقبي:

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ أصول الفقه هو الأدلّة نفسها فقال: «أصول الفقه أي أدلّته[1]» [مختصر الصواعق (٣٤٠)].

---

(١) وهو الذي ذكره أكثر الأصوليّين، كالقاضي أبي يعلى وأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وأبي الخطاب وابن حمدان وابن برهان وفخر الدين الرازي وابن قدامة والآمدي والصفيّ الهندي وغيرهم، واختاره ابن دقيق العيد، حيث جعلوا أصول الفقه هي نفس الأدلّة لا العلم بها. وذهب تاج الدين الأرموي والبيضاوي والطوفي وغيرهم إلى أنّ أصول الفقه هو العلم بالأدلّة وإدراكها، لا الأدلّة نفسها، وهو مقتضى كلام أبي بكر الباقلاني، وقطع به الشوكاني، ولهذا قالوا في بيان حدّه: «هو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة»، أو: «إدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة».

والحقّ أنّ النزاع لفظيّ، فمن عرّفه باعتبار الإضافة حدّه بالأدلّة نفسها، ومن عرّفه باعتبار العلمية حدّه بالعلم، وهو ما أومأ إليه ابن الحاجب حيث جمع بينهما، فعرّف اللقبي بالعلم، والإضافي بالأدلّة، وهذا ما حقّقه الإمام الزركشي.

انظر: «التقريب والإرشاد» (١/١٧٢)، «العدّة» (١/٧٠)، «شرح اللمع» (ف/١٦١)، «البرهان» (ف/٥)، «المستصفى» (١/٥)، «التمهيد» (١/٦)، «الوصول» (١/٥١)، «المحصول» (١/٩٤)، «روضة الناظر» (١/٢٠)، «الإحكام» (١/٨)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (١/١٩)، «الإبهاج» (١/١٩)، «نهاية السول» (١/١٧)، «نهاية الوصول» (١/٢٤)، «التقرير والتحبير» (١/٢٧)، «أصول ابن مفلح» (١/١٥)، «تشنيف المسامع» (١/١٢٠)، «البحر المحيط» (١/٢٥) «التحبير» (١/١٧٣)، «إرشاد الفحول» (٣).

حكم أصول الفقه:

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ أصول الفقه إنّما يجب على بعض الأفراد، وقرّر أنّ الذي يجب منه إنّما هو القدر الذي يتوقّف عليه فهم الكتاب والسنّة، وأنكر على من أطلق القول بوجوبه على الكفاية، معلّلاً أنّ كثيراً من مسائله لا يتوقّف عليها فهم الكتاب والسنّة.

فهو يرى أنّ حكم أصول الفقه حكم الوسائل مع مقاصدها، فما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، وإلاّ فليس بواجب، قال:

«ومن الناس من يقول: تعلّم أصول الفقه فرض كفاية، لأنّه العلم الذي يعرف به الدليل ومرتبته، وكيفية الاستدلال[1].

وهذه الأقوال وإن كانت أقرب إلى الصواب من الأوّل، فليس وجوبها عامّاً على كلّ أحد، ولا في كلّ وقت، وإنّما تجب وجوب الوسائل، وعلى بعض الأشخاص، بخلاف الفرض الذي يعمّ وجوبه كلّ أحد، وهو علم الإيمان وشرائع الإسلام، فهذا هو الواجب، وأمّا ما عداه، فإن توقّفت معرفته عليه فهو من باب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، ويكون الواجب منه القدر الموصل إليه دون المسائل التي هي فضلة لا يفتقر معرفة الخطاب وفهمه إليها.

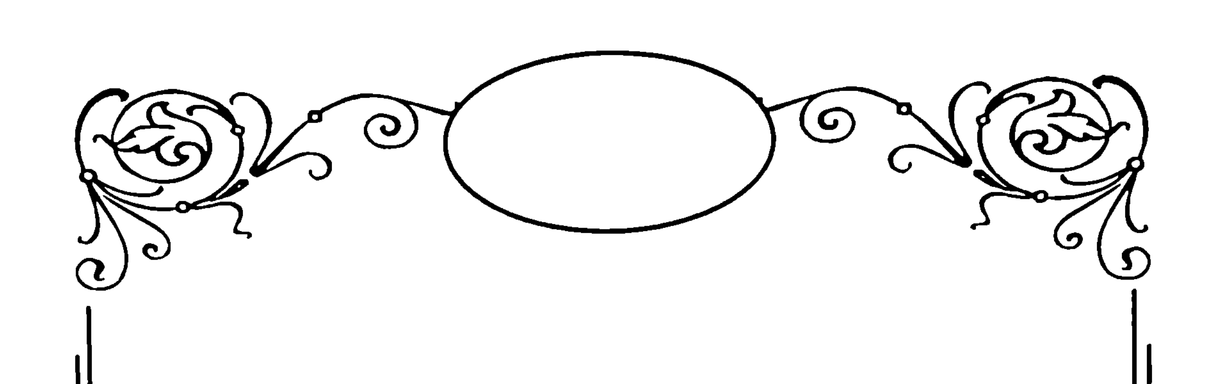
فلا يطلق القول بأنّ علم العربية واجب على الإطلاق، إذ الكثير منه، ومن مسائله وبحوثه لا يتوقّف فهم كلام الله ورسوله عليها، وكذلك أصول

---

(١) وهو رأي جمهور الأصوليّين، وعليه أكثر الحنابلة، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وذهب الأسمندي الحنفي إلى أنّه فرض عين في حقّ من تعيّن لذلك، وتصدّى للفتوى، وفي حقّ العوام واجب على البدل، واختاره ابن الصقال من الحنابلة، وهو بعيد.
انظر: «بذل النظر في أصول الفقه» للأسمندي (٥)، «الواضح» (١/٢٦٠)، «صفة الفتوى» لابن حمدان (١٤)، «المحصول» (١/٢٢٩)، «المسوّدة» (٥٧١)، «نهاية الوصول» (٢/٧٧٣)، «أصول ابن مفلح» (١/١٧)، «مختصر ابن اللحام» (٣١)، «التحبير» (١/١٨٩)، «شرح الكوكب» (١/٤٧).

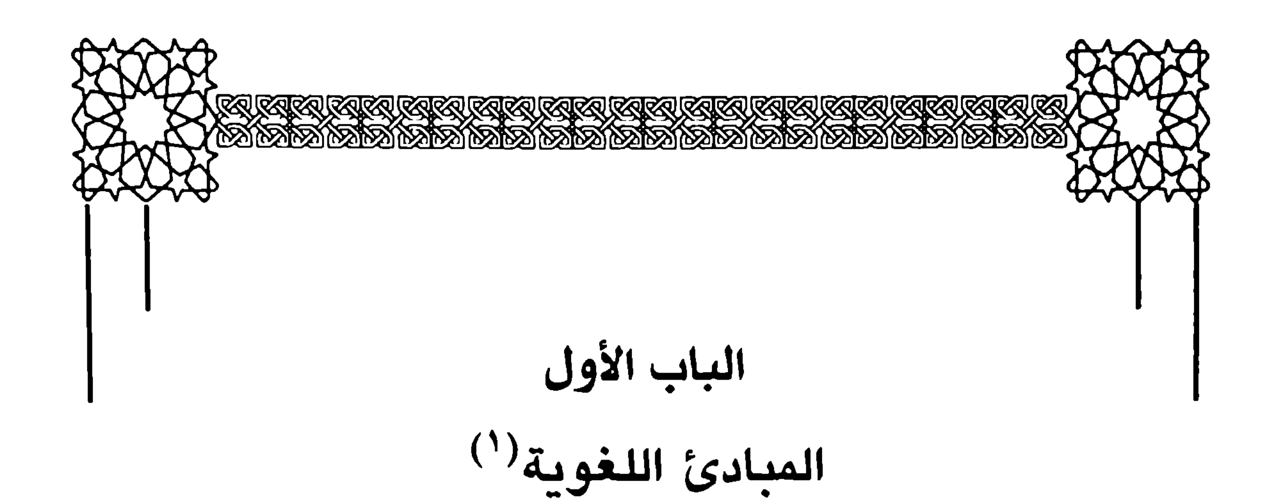
الفقه، القدر الذي يتوقّف فهم الخطاب عليه منه تجب معرفته دون المسائل المقرّرة، والأبحاث التي هي فضلة، فكيف يقال: إنّ تعلّمها واجب؟!» [مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨٣-٤٨٦)].





الباب الأول

المبادئ اللغوية

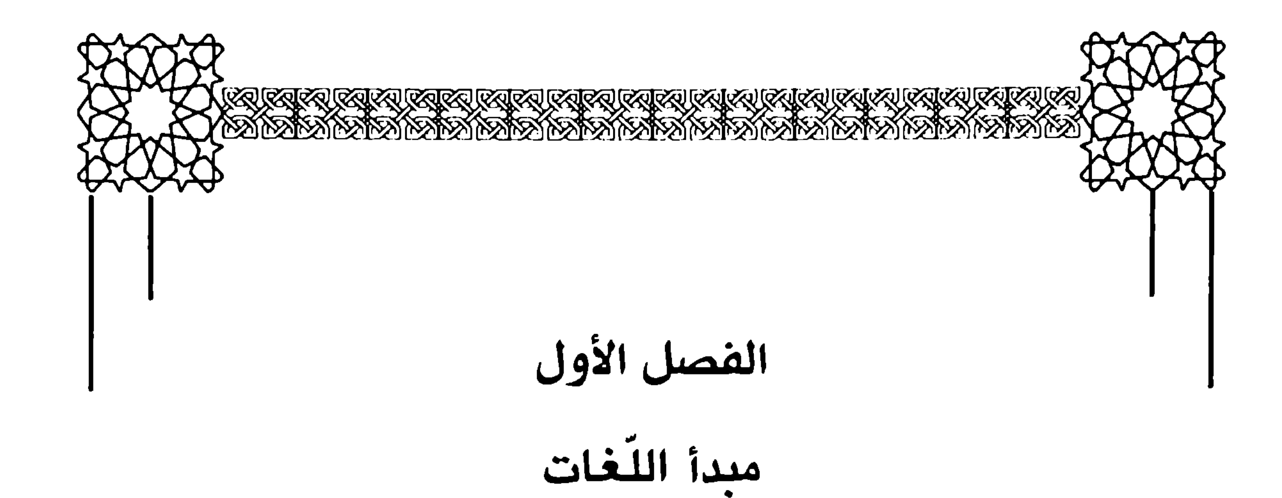


الباب الأول

المبادئ اللغوية[1]

للإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مباحث لغوية مهمّة، مبثوثة في بطون كتبه، ولا سيّما كتابه «بدائع الفوائد»، وسأعرض في هذا الباب أهمَّ تلك المباحث، والتي لها علاقة بأصول الفقه، فقسّمته إلى خمسة فصول:

(١) أدرج الأصوليون الكلام في اللغات في أصول الفقه، لما بينهما من علاقة، من حيث إنّ أصول الفقه مستمدّ من اللغة العربية.



الفصل الأول

مبدأ اللّغات

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ اللّغة توقيفية، أعلمها الله سبحانه وتعالى للخلق، فقال:

«إنّ الله هو الذي علّمهم البيان بألفاظهم عمّا في أنفسهم، فعلّمهم المعاني، وصورها في نفوسهم، وعلّمهم التعبير عنها بتلك الألفاظ، كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن]، فهو سبحانه، علّم الإنسان أن يبيّن عمّا في نفسه، وأقدره على ذلك، وجعل بيانه تابعاً لتصّوره واحتياجه إلى التعبير عمّا في نفسه، وذلك من لوازم نشأته وتمام مصلحته». [مختصر الصواعق (٣١٧)].

وأنكر على من زعم أنّها اصطلاحية، فقال:

«ولا نعرف أحداً من العقلاء قاله قبل أبي هاشم الجُبَّائي، فإنَّه زعم أنّ اللّغات اصطلاحية، وأنّ أهل اللّغة اصطلحوا على ذلك، وهذا مجاهرة بالكذب، وقول بلا علم، والذي يعرفه الناس، استعمال هذه الألفاظ في معانيها المفهومة منها[١]» [المرجع السابق (٢٨٨)].

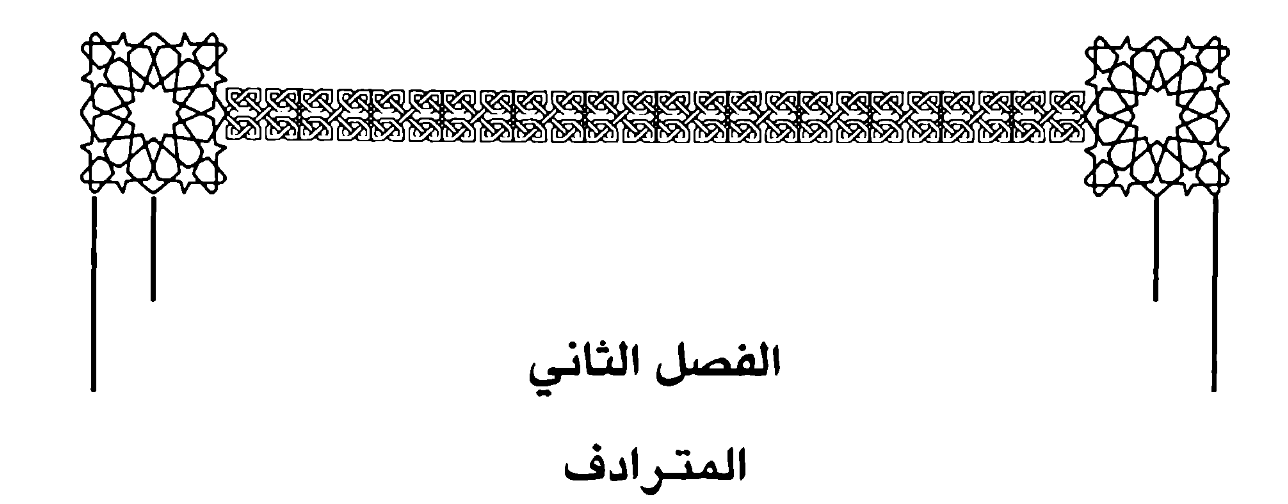
---

(١) ما رجّحه الإمام ابن القيّم هو مذهب الجمهور. وعزي إلى أبي الحسن الأشعري، وبه قال ابن فورك وأبو علي الفارسي، وجزم به ابن فارس، واختاره ابن الحاجب والرازي، وقال الآمدي: إنّه الحقّ. وقالوا: التعليم إمّا بالوحي، أو الإلهام، أو خلق=

= الأصوات أو العلم الضروري.

وهناك أقوال أخرى في المسألة، لا حاجة إلى ذكرها، لأنّه لا فائدة مرجوّة من هذه المسألة، قال ابن قدامة: «أما الواقع منها، فلا مطمع في معرفته يقيناً، إذ لم يرد به نصّ، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته. ثمّ هذا أمر لا يرتبط به تعبّد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده، فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل فيه».

انظر: «البرهان» (ف/٨٠)، «المستصفى» (١/٣١٨)، «المحصول» (١/١/٢٤٣)، «التحقيق والبيان» (١/١٩٥)، «روضة الناظر» (٢/٥٤٥)، «الإحكام» (١/٦٦)، «بيان المختصر» (١/٢٧٨)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/٣١٨)، «شرح مختصر الروضة» (١/٤٧١)، «مجموع الفتاوى» (١/١٨٢ ـ ١٨٤)، «الإبهاج» (١/١٩٦)، «التمهيد» للإسنوي (١٣٧)، «تشنيف المسامع» (١/٣٩٣)، «البحر المحيط» (٢/١٤)، «شرح الكوكب» (١/٩٧)، «المزهر» (١/٨)، «إرشاد الفحول» (١٢) وغيرها.



الفصل الثاني

المترادف

سأتناول في هذا الفصل معنى الترادف عند ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وبيان رأيه في وقوعه في اللّغة، وعن أسباب الترادف في نظره، ورأيه في اللّفظ، هل الأصل فيه الترادف أم التباين؟ فاشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف المترادف.

أشار الامام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تعريف المترادف، فقال:

«الأسماء الدالّة على مسمّى واحد نوعان:

أحدهما: أن يدلّ عليه باعتبار الذات فقط، فهذا النوع هو المترادف ترادفاً محضاً، وهذا كالحنطة والقمح والبُرِّ والاسم والكنية واللقب، إذا لم يكن فيه مدح ولا ذمّ، وإنّما أُتي به لمجرّد التعريف.

والنوع الثاني: أن يدلّ على ذات واحدة باعتبار تباين صفاتها كأسماء الرّب تعالى، وأسماء كلامه، وأسماء نبيّه، وأسماء اليوم الآخر، فهذا النوع مترادف بالنسبة إلى الذات، متباين بالنسبة إلى الصفات؛ فالرّب والرّحمن والعزيز والقدير والملك يدلّ على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة، وكذلك البشير والنذير والحاشر والعاقب والماحي، وكذلك يوم القيامة ويوم البعث ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الآزفة ونحوها، وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهدى ونحوها، وكذلك أسماء السيف، فإنّ تعدّدها

بحسب أوصاف، وإضافات مختلفة، كالمهنّد والعضب الصارم ونحوها[1]».
[روضة المحبين (٥٤)].

المبحث الثاني: وقوع الترادف.

من خلال النصّ السابق، فإنّنا نجزم بأنّ الإمام ابن القيّم رحمه الله يرى وقوع الترادف في اللّغة[2]، وتعقّب من أنكر ذلك قائلاً:

«وقد أنكر كثير من الناس الترادف في اللّغة[3]، وكأنّهم أرادوا هذا المعنى (يعني النوع الثاني السابق)، وأنّه ما من اسمين لمسمّى واحد إلاّ وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافة، سواء علمت لنا أو لم تعلم، وهذا الذي قالوه صحيح، باعتبار الواضع الواحد، ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين يسمّي أحدهما المسمّى باسم، ويسمّيه الواضع الآخر باسم غيره، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة، وهذا كثير، ومن هٰهنا يقع الاشتراك أيضاً». [المصدر السابق].

---

(١) انظر تعريف المترادف في: «المحصول» (٣٤٧/١/١)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (٢٤٢/١)، «نهاية الوصول» (١٩٧/١)، «تقريب الوصول» (١٠٣)، «الإبهاج» (٢٣٨/١).

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء.
انظر: «قواطع الأدلة» (٤٩/١)، «المستصفى» (٣١/١)، «الإحكام» للآمدي (٢٣/٢)، «بيان المختصر» (١٧٥/١)، «تشنيف المسامع» (٤١٩/١)، «الإبهاج» (٢٤١/١)، «شرح الكوكب» (١٤١/١)، «البحر المحيط» (١٠٥/٢)، «التحبير شرح التحرير» (٣٥٨/١)، «مسلم الثبوت» (٢٥٣/١)، «المزهر» (٥٠٣/١).

(٣) لعلّ العبارة فيها تساهل، لأنّ الذي أنكره هو ابن فارس وشيخه ثعلب والمبرّد والزّجاج وأبو هلال العسكري، ولهذا قال الآمدي: ذهب شذوذ من الناس إلى امتناع وقوع الترادف في اللغة.
وهناك قول ثالث في المسألة، وهو: أنّ الترادف يقع في اللّغة لا في الأسماء الشرعية، وإليه ذهب فخر الدين الرازي، وتعقّبه الزركشي بقوله: «والإمام نفسه ممّن يقول بأنّ الفرض والواجب مترادفان، وكذا السّنة والتطوّع».
انظر: «المحصول» (٤٣٩/١/١)، «تشنيف المسامع» (٤٢١/١)، «البحر المحيط» (١٠٧/٢) والمراجع السابقة.

المبحث الثالث: سبب وقوع الترادف.

يرى ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ سبب وقوع الترادف يرجع إلى الواضعين، وهو السبب الأكثر حيث قال:

«قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين، يسمّي أحدهما المسمّى باسم، ويسمّيه الواضع الآخر باسم غيره، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة، وهذا كثير[1]». [المصدر السابق].

المبحث الرابع: الترادف خلاف الأصل[2].

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ اللّفظ إذا دار بين كونه مترادفاً أو متبايناً، فالأصل حمله على المتباين، فقال:

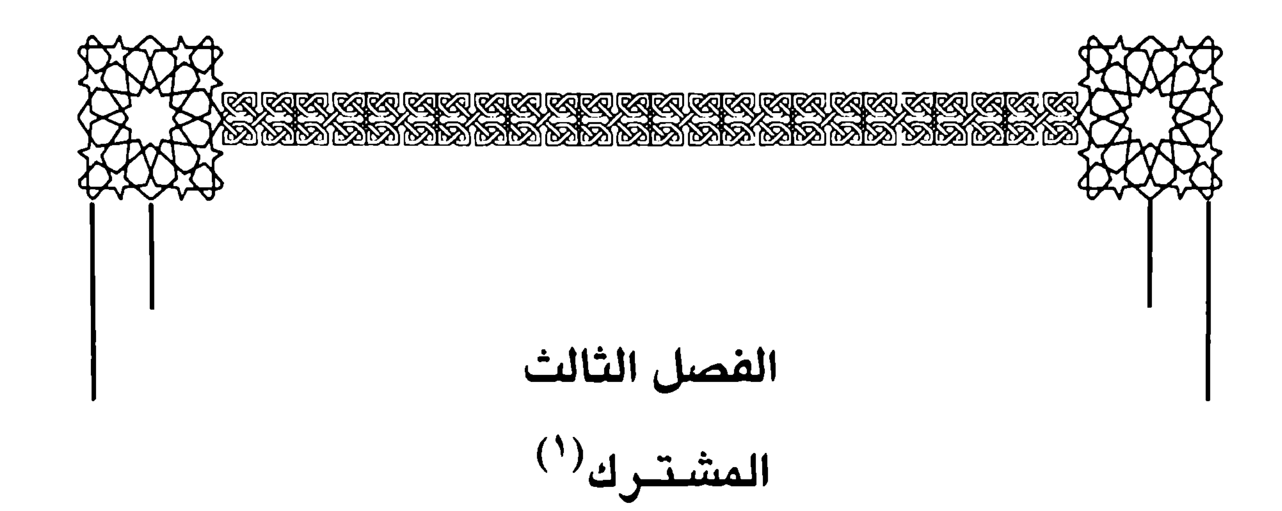
«الأصل في اللّغة هو المتباين، وهو أكثر اللّغة، والله أعلم». [المصدر السابق].



---

(١) وهناك سبب آخر، وهو أن يكون من واضع واحد، وهو السبب الأقلّي، وله فوائد.
انظر: «المحصول» (١/١/٣٥٠)، «الإبهاج» (١/٣٣٢)، «البحر المحيط» (١/١٠٨)، «المزهر» (١/٤٠٦).

(٢) أشار الإمام الرازي إلى أنّ المسألة فيها خلاف، فقال: «من الناس من قال: الأصل عدم الترادف». ونازعه الإمام الزركشي في هذا، فقال: «والحقّ أنّه خلاف الأصل في لغة واحدة، لأنّ الأصل أن يكون بإزاء معنى واحد لفظ واحد»، واقتضى كلام «المحصول» وجود خلاف في المسألة، ولا شكّ أنّه يريد بالأصل الغالب، فلا يفسّر به الخلاف، وإذا أُريدَ به القياس، فيمكن قوله في الترادف من واضع واحد لا من واضعين.
انظر: «المحصول» (١/١/٣٥١)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/٢١٧)، «مفتاح الوصول» (٦٢)، «الإبهاج» (١/٢٣٢)، «البحر المحيط» (٢/١٠٩).



الفصل الثالث

المشترك[1]

أذكر في هذا الفصل رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وقوع المشترك في اللّغة، وهل المشترك خلاف الأصل؟، وسبب وقوع الاشتراك، وحمل المشترك على معنييه، فاشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: وقوع المشترك في اللّغة.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الاشتراك واقع في اللّغة، فيقول:

«كلّ من الإجمال والاشتراك والاشتباه يقع في الألفاظ تارة، وفي الأفعال تارة، وفيهما معاً تارة[2]». [إغاثة اللهفان (٢/ ١٠٧)].

---

(١) وقد حدّه أهل الأصول بأنّه: «اللّفظ الموضوع لكلّ واحد من معنيين فأكثر»، أي: أن يتّحد اللّفظ، ويتعدّد المعنى، كالعين تطلق على الذهب، وعلى الباصرة، وعلى الماء.
انظر: «المحصول» (١/١/٣٥٩)، «شرح تنقيح الفصول» (٦٩)، «شرح الإسنوي» (١/٢٢٤).

(٢) وهو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة، واختاره الآمدي والغزالي وابن الحاجب وابن السمعاني والرازي والبيضاوي وغيرهم. ومنعه قوم كابن الباقلاني وثعلب والأبهري والبلخي.
وقيل: «إنّه غير واقع في القرآن خاصة»، ونسب لابن داود الظاهري.
انظر: «كشف الأسرار البزدوي» (١/٣٨)، «قواطع الأدلة» (١/٤٩)، «المستصفى» (١/٣٢)، «ميزان الأصول» (٣٣٧)، «المحصول» (١/١/٣٦٦)، «الإحكام» (١/ ٢٠)، «مختصر ابن الحاجب مع البيان» (١/١٦٣)، «مختصر البعلي» (٤٠)، «كشف الأسرار»=

ونفى وقوعه في الحروف، وقال: «هو مذهب ضعيف»[1]. [انظر: بدائع الفوائد (٣/ ٦١)].

المبحث الثاني: المشترك خلاف الأصل.

إذا دار اللّفظ بين كونه مشتركاً، وكونه منفرداً، فإنَّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقرّر بأنّ الأصل حمله على عدم الاشتراك، فيقول:

«إنّ الاشتراك خلاف الأصل[2]». [جلاء الأفهام (٧٦)، وانظر: مختصر الصواعق (٣٩٧)].

المبحث الثالث: سبب وقوع المشترك.

بيّن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ سبب وقوع الاشتراك يرجع إلى الواضعين من القبائل، بأن يضعَ أحدُهما لفظاً لمعنى، ثمّ يضعَه الآخر لمعنى آخر، فيقول:

«إنّ أغلب أسباب الاشتراك تسمية أحد القبيلتين الشيء باسم، وتسمية الأخرى بذلك الاسم مسمّىً آخرَ ثمّ تشِيع الاستعمالات، بل قال المبرد وغيره: لا يقع الاشتراك في اللّغة إلاّ بهذا الوجه خاصة، والواضع لم يضع لفظاً مشتركاً ألبتة». [زاد المعاد (٥/ ٦١٠)، وانظر: روضة المحبين (٥٤)].

= النسفي (١/ ٢٠٠)، «تشنيف المسامع» (١/ ٤٤٥)، «أصول ابن مفلح» (١/ ٦٠)، «الإبهاج» (١/ ٢٥١)، «شرح الكوكب» (١/ ١٣٩)، «البحر المحيط» (٢/ ١٢٢)، «مسلم الثبوت» (١/ ١٩٨)، «المزهر» (١/ ٣٦٩).

(١) بل هو الصحيح، وهو قول الجمهور، مثل: الباء للتبعيض وبيان الجنس والسببية ونحوها، والواو للعطف والقسم ونحوهما.
انظر: «المحصول» (١/ ١/ ٣٨٢)، «نفائس الأصول» (٢/ ٧٥٦)، «شرح الكوكب» (١/ ١٣٩)، «التحبير شرح التحرير» (١/ ٣٤٨)، «المزهر» (١/ ٣٧٠).

(٢) حكى السيوطي عدم خلاف العلماء في ذلك.
انظر: «المزهر» (١/ ٣٧٠)، «المحصول» (١/ ١/ ٣٦٨)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/ ٢٢٣)، «الإبهاج» (١/ ٢٥٢)، «البحر المحيط» (٢/ ١٢٥)، «شرح المعالم» (١/ ١٧٠)، «التحبير» (١/ ٣٥٠).

ومنعَ وقوعَه من واضعٍ واحدٍ، فقال: «لا يُعلم أنّه وقع في اللّغة من واضع واحد، كما نصّ على ذلك أئمّة اللّغة، منهم المبرّد وغيره»[1]. [جلاء الأفهام (٧٦)].

المبحث الرابع: إطلاق المشترك على معنييه.

قرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ اللّفظ المشترك إذا اقترنت به قرينة توجب إعماله في واحد معين، تعيّن حمله عليه[2]، فقال: «المشترك إذا اقترنت به قرائن ترجّح أحد معنييه، وجب الحمل على الراجح». [زاد المعاد (٥/ ٦٤٤)].

وإن تجرّد عن القرائن، فهو موضع خلاف بين العلماء.

فذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّه لا يجوز حمل المشترك على كلّ معانيه في إطلاق واحد، وحكى هذا القول عن الأكثرين، فقال: «إنّ الأكثرين لا يجوِّزون استعمال اللّفظ المشترك في معنييه، لا بطريق الحقيقة، ولا بطريق المجاز»[3]. [جلاء الأفهام (٧٧)].

---

(١) قد أثبته غيرهم، وهوالصحيح، لما ثبت عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد سأله رجل عن النبي ﷺ، حين ذهبا إلى الغار فقال: «هَذَا الرَّجُلُ يَهْدِينِي السَّبِيلَ»، أخرجه البخاري (٣٩١١) عن أنس رضي الله عنه. وله فوائد، منها: غرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة.
انظر: «المحصول» (١/ ١/ ٣٦٨)، «كشف الأسرار» (١/ ٣٩)، «الإبهاج» (١/ ٢٥١)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/ ٢٢٣)، «البحر المحيط» (٢/ ١٢٤)، «التحبير» (١/ ٣٥٥)، «المزهر» (١/ ٣٦٩).

(٢) وقد نقل ابن التلمساني عدم الخلاف في ذلك.
وكذلك إذا دلّ المشترك على معنيين متضادين متناقضين، لا يحمل عليهما، بلا خلاف. كما نقله القاضي أبو بكر الباقلاني.
انظر: «التقريب والإرشاد» (١/ ٤٢٤)، «المحصول» (١/ ١/ ٣٨٧)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/ ٢٤٢)، «الإبهاج» (١/ ٢٦٩)، «فواتح الرحموت» (١/ ٢٠٣)، «نهاية الوصول» (١/ ٢٥٢)، «البحر المحيط» (٢/ ١٢٧)، «شرح المعالم» (١/ ١٩٣).

(٣) لعّل العبارة فيها تسامح، فإنّ المحكي في كتب الأصول خلاف ذلك، فالذين ذهبوا إلى عدم جواز استعمال اللّفظ المشترك في معنييه، هم: أبو هاشم، وأبو عبدالله، =

وأنكر على من نسب إلى الإمام الشافعي والقاضي أبي بكر القول بجواز حمل المشترك على معنييه، فقال:

«وحكى المتأخّرون عن الشافعي والقاضي أبي بكر[1]، أنّه إذا تجرّد عن

= وأبو الحسين البصريان من المعتزلة والكرخي وغالب الحنفية واختاره الرازي وأبو الخطاب الحنبلي والمجد بن تيمية والشوكاني ونصره ابن الصباغ وغيرهم.
انظر: «الفصول» للجصاص (٧٦/١)، «التلخيص» (١٧٥)، «المستصفى» (٧١/٢)، «التمهيد» (٢٣٨/٢)، «ميزان الأصول» (٣٤٣)، «المحصول» (٣٧١/١/١)، «المعتمد» (٣٠٠/١)، «المسودة» (١٦٧)، «الإبهاج» (٢٥٥/١)، «كشف الأسرار» للنسفي (١٩٩/١)، «تشنيف المسامع» (٤٢٨/١)، «البحر المحيط» (١٢٧/٢)، «مسلم الثبوت» (٢٠١/١)، «شرح التلويح» (٦٧/١)، «إرشاد الفحول» (٢٠).

(١) لقد حكاه عن الشافعي أكثر الأصوليّين، كالجويني والرازي والآمدي والبيضاوي والزنجاني والصفي الهندي والإسنوي، وغيرهم.
وقد نقل كلام شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الإمام الزركشي ونازعه في مواضع من أبواب الفقه، حيث نصّ فيها الإمام الشافعي على حمل المشترك على معنييه.
وأمّا الحكاية عن القاضي أبي بكر، فقد استشكلها أيضاً الأبياري، وتابعه القرافي. وصوّب الزركشي في النقل عنه، أنّه يقول بالتوقّف.
وفيه نظر، لأنّ الذي نصّ عليه في كتابه «**التقريب**» أنّه يحمل على معنييه إذا دلّت عليه قرينة، حيث قال: «فإن قيل: فهل يجب حمل الكلمة الواحدة التي يصحّ أن يراد بها معنى واحد، ويصحّ أن يراد بها معنيان على أحدهما أوعليهما بظاهرهما، أم بدليل يقترن بها؟
قيل: بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها، للقصد بها تارة إليهما، وتارة إلى أحدهما. وكذلك سبيل كل محتمل من القول، وليس بموضوع في الأصل لأحد محتمليه».
فهذا النصّ قطع فصل كلّ خطيب، وقد حكى عنه هذا القول ابن القشيري في أصوله، وغيره.
وهذا القول هو ظاهر كلام الجويني، واختاره ابن الحاجب وابن السبكي.
والقول بأنّ اللّفظ المشترك يحمل على جميع معانيه، قد ذهب إليه جمهور أهل العلم، وحكاه الجصاص عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية، ونسبه القاضي عبد الوهاب لمذهبهم، وحكاه القرافي عن مالك وجماعة من أصحابه. وعليه أكثر الحنابلة، كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل والحلواني وغيرهم، وبه قال جماعة من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار، وقطع به ابن أبي هبيرة والشيرازي.
وفي المسألة أقوال أخرى. انظر: «التقريب والإرشاد» (٤٢٧/١)، «العدة» (٧٠٣/٢)، «البرهان» (ف/٢٤٧)، «التلخيص» (ف/١٧١)، «شرح اللمع» (ف/٤٣)، «الواضح»=

القرائن، وجب حمله على معنييه، كالاسم العام، لأنّه أحوط، إذ ليس أحدهما أولى به من الآخر، ولا سبيل إلى معنى ثالث، وتعطيله غير ممكن، ويمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة. فإذا جاء وقت العمل، ولم يتبيّن أنّ أحدهما هو المقصود بعينه، علم أنّ الحقيقة غير واردة، إذ لو أريدت لبيِّنت، فتعيّن المجاز، وهو مجموع المعنيين، ومن يقول: إنّ الحمل عليهما بالحقيقة، يقول: لمّا لم يتبين أن المراد أحدهما، علم أنّه أراد كليهما.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

في هذه الحكاية عن الشافعي والقاضي نظر، أمّا القاضي، فمن أصله الوقف في صيغ العموم، وأنّه لا يجوز حملها على الاستغراق إلاّ بدليل، فمن يقف في ألفاظ العموم، كيف يجزم في الألفاظ المشتركة بالاستغراق من غير دليل؟، وإنّما الذي ذكره في كتبه إحالة الاشتراك رأساً، وما يدّعى فيه الاشتراك، فهو عنده من قبيل المتواطيء.

وأمّا الشافعي فمنصبه في العلم أجلّ من أن يقول مثل هذا، وإنّما استنبط هذا من قوله: «إذا أوصى لمواليه تناول المولى من فوق ومن أسفل»، وهذا قد يكون قاله لاعتقاده أنّ المولى من الأسماء المتواطئة، وأنّ موضعه القدر المشترك بينهما، فأنّه من الأسماء المتضايفة، كقوله: «**مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ**»[1]، ولا يلزم من هذا أن يُحكى عنه قاعدة عامة،

= (٤٤٧/٢)، «الوصول» لابن برهان (١١٩/١)، «المحصول» لابن العربي (٣٧)، «التحقيق والبيان» (٤٤٠)، «الإحكام» الآمدي (٤٥٢/١)، «لباب المحصول» (٥٧٢/٢)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (١١١/٢)، «تخريج الفروع» (٣١٣)، «شرح التنقيح» (١١٤)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (٢٣١,١)، «نهاية الوصول» (٢٣٣/١)، «مفتاح الوصول» (٧٢)، «البحر المحيط» (١٣١/١)، «سلاسل الذهب» (١٧٥)، «التحبير» للماوردي (٢٤٠١/٥)، وكذا المراجع السابقة.

(١) وهو حديث صحيح، قد ورد عن جمع من الصحابة، منهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقّاص وزيد بن أرقم، وأبو هريرة وغيرهم، قال الحافظ في الفتح (٧٤/٧): «وهو كثير الطرق جداً، وقد استوعبها ابن عقدة في كتاب مفرد، وكثير من أسانيده «صحاح حسان» استوفى طرقها أيضاً الشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (رقم: ١٧٥٠).

في الأسماء التي ليس من معانيها قدر مشترك، أن تحمل عند الإطلاق على جميع معانيها». [زاد المعاد (٥/ ٦٠٥-٦٠٦)، وانظر المصدر السابق].

ثمّ ذكر الأدلّة على إبطال استعمال اللّفظ المشترك في معنييه معاً، فقال:

«ثمّ الذي يدلّ على فساد هذا القول، وجوه:

أحدها: إنّ استعمال اللّفظ في معنييه إنما هو مجاز، إذ وضعه لكلّ واحد منهما على سبيل الانفراد هو الحقيقة، واللّفظ المطلق لا يجوز حمله على المجاز، بل يجب حمله على حقيقته.

الثاني: أنّه لو قدِّر أنّه موضوع لهما منفردين، ولكلّ واحد منهما مجتمعين، فإنّه يكون له حينئذ ثلاثة مفاهيم، فالحمل على أحد مفاهيمه دون غيره بغير موجب ممتنع.

الثالث: أنّه حينئذ يستحيل حمله على جميع معانيه، إذ حمله على هذا وحده، وعليهما معاً مستلزم للجمع بين النقيضين، فيستحيل حمله على جميع معانيه، وحمله عليهما معاً حملٌ له على بعض مفهوماته، فحمله على جميعها يبطل حمله على جميعها.

الرابع: إنّ هاهنا أموراً. **أحدها**: هذه الحقيقة وحدها، **والثاني**: الحقيقة الأخرى وحدها، **والثالث**: مجموعهما، **والرابع**: مجاز هذه وحدها، **والخامس**: مجاز الأخرى وحدها، **والسادس**: مجازهما معاً، **والسابع**: الحقيقة وحدها مع مجازها، **والثامن**: الحقيقة مع مجاز الأخرى، **والتاسع**: الحقيقة الواحدة مع مجازهما، **والعاشر**: الحقيقة الأخرى مع مجازها، **والحادي عشر**: مع مجاز الأخرى، **والثاني عشر**: مع مجازهم، فهذه اثنا عشر محملاً بعضها على سبيل الحقيقة، وبعضها على سبيل المجاز، فتعيين معنى واحد مجازي دون سائر المجازات، والحقائق ترجيح من غير مرجح وهو ممتنع.

الخامس: أنه لو وجب حمله على المعنيين جميعاً لصار من صيغ

العموم، لأنّ حكم الاسم العام وجوب حمله على جميع مفرداته عند التجرّد من التخصيص، ولو كان كذلك لجاز استثناء أحد المعنيين منه، ولسبق إلى الذهن منه عند الإطلاق العموم، وكان المستعمل له في أحد معنييه، بمنزلة المستعمل للاسم العام في بعض معانيه، فيكون متجوِّزاً في خطابه غير متكلّم بالحقيقة، وأن يكون من استعمله في معنييه غير محتاج إلى دليل، وإنّما يحتاج إليه من نفى المعنى الآخر، ولوجب أن يفهم منه الشمول قبل البحث عن التخصيص عند من يقول بذلك في صيغ العموم، ولا ينفي الإجمال عنه، إذ يصير بمنزلة سائر الألفاظ العامة، وهذا باطل قطعاً، وأحكام الأسماء المشتركة لا تفارق أحكام الأسماء العامة، وهذا ممّا يعلم بالاضطرار من اللّغة». [زاد المعاد (٥/ ٦٠٥-٦٠٨)، وانظر: جلاء الأفهام (٧٧)].

وقد نقل أدلّة من أجاز حمل اللّفظ المشترك على معنييه، منها:

«قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فحملوا القرء في الآية على الطهر والحيض من المرأة المجتهدة، بشرط أن يؤدّي اجتهادها إلى الطهر أو الحيض، وقالوا: يحمل المشترك على معنييه، فإنّه أحفظ، وبه تحصل البراءة بيقين».

وأجاب على هذا الاستدلال من وجهين، فقال:

«**أحدهما**: أنّه لا يصحّ اشتراكه، لأنّ القرء إمّا أنْ يكون اسماً لمجموع الطُّهر، كما يكون اسماً لمجموع الحيضة أو لبعضه، أو مشتركاً بين الأمرين اشتراكاً لفظيّاً، أو اشتراكاً معنويّاً، والأقسام الثلاثة باطلة، فتعيَّن الأول.

الثاني: أنّه لوصحَّ اشتراكه، لم يجز حمله على مجموع معنييه. أمّا على قول من لا يجوِّز حمل المشترك على معنييه فظاهر، وأمّا من يجوِّز حمله عليهما، فإنّما يجوِّزونه إذا دلّ دليل على إرادتهما معاً. فإذا لم يدلّ الدليل وقفوه، حتّى يقوم الدّليل على إرادة أحدهما، أو إرادتهما» اهـ بتصرف. [المصدر السابق].

واستدلّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى

ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٦]. فقيل: الصلاة لفظ مشترك، من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار.

وقد نازعهم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في هذا الاستدلال، فقال:

«هذه الصّلاة لا يجوز أن تكون هي الرحمة، وإنما هي ثناؤه سبحانه، وثناء ملائكته عليه، ولا يقال: الصّلاة لفظ مشترك، ويجوز أن يستعمل في معنييه معاً، لأنّ في ذلك محاذير متعددة:

أحدها: إنّ الاشتراك خلاف الأصل، بل لا يعلم أنّه وقع في اللّغة من واضع واحد، كما نصّ على ذلك أئمّة اللّغة، منهم المبرّد وغيره، وإنّما يقع وقوعاً عارضاً اتّفاقيّاً بسبب تعدّد الواضعين، ثمّ تختلط اللّغة فيقع الاشتراك.

الثاني: إنّ الأكثرين لا يجوّزون استعمال اللّفظ المشترك في معنييه، لا بطريق الحقيقة، ولا بطريق المجاز، وما حكي عن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من تجويزه ذلك فليس بصحيح عنه، وإنّما أخذ من قوله: «إذا أوصى لمواليه، وله موال من فوق ومن أسفل تناول جميعهم»، فظنّ من ظنّ أنّ لفظ المولى مشترك بينهما، وأنّه عند التجرّد يحمل عليهما. وهذا ليس بصحيح، فإنّ لفظ المولى من الألفاظ المتواطئة، فالشافعي في ظاهر مذهبه، وأحمد يقولان بدخول نوعي الموالي في هذا اللّفظ، وهو عنده عام متواطئ لا مشترك.

وأمّا ما حكي عن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه قال في مفاوضة جرت له في قوله: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: من الآية ٤٣]، وقد قيل له: قد يراد بالملامسة المجامعة، قال:

«هي محمولة على المسّ باليد حقيقة، وعلى الوقاع مجازاً. فهذا لا يصّح عن الشافعي، ولا هو من جنس المألوف من كلامه، وإنّما هذا من كلام بعض الفقهاء المتأخّرين[1].

وقد ذكرنا على إبطال استعمال اللّفظ المشترك في معنييه معاً، بضعة

---

(١) نقل ذلك ابن القشيري، وذكره الزركشي في «البحر المحيط» (١٣٢/٢).

عشر دليلاً في مسألة القرء، في كتاب «**التعليق على الأحكام**».

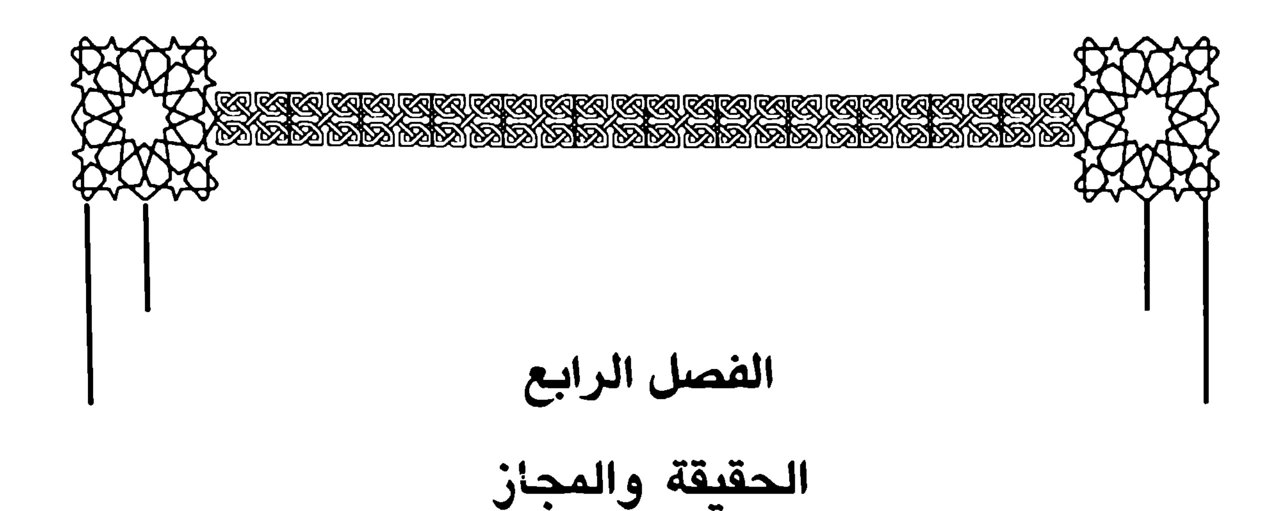
فإذا كان معنى الصلاة هو الثناء على الرسول، والعناية به، وإظهار شرفه وفضله وحرمته، كما هو المعروف من هذه اللّفظة، لم يكن لفظ الصّلاة في الآية مشتركاً محمولاً على معنييه، بل يكون مُستعمَلاً في معنى واحد، وهذا هو الأصل في اللّفظ». [جلاء الأفهام (٧٦-٧٧)].

وممّا استدلّوا به أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] ـ وذكر الآية ـ وقد نازعهم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا الاستدلال، وبيّن أنّ الدعاء يتناول دعاء العبادة ودعاء المسألة وليس من استعمال لفظ المشترك في معنييه، فقال:

«وبكلّ منهما فُسِّرت الآية، قيل: أُعطيه إذا سألني، وقيل: أُثيبه إذا عبدني، والقولان متلازمان، وليس هذا من استعمال اللّفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللّفظ في حقيقة ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمّنة للأمرين جميعاً، فتأمّله فإنّه موضع عظيم النفع، قلّ من يفطن له، وأكثر ألفاظ القرآن الدّالة على معنيين فصاعداً هي من هذا القبيل، ومثال ذلك قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فُسِّر الدُّلوك بالزّوال، وفُسِّر بالغروب، وحُكيَا قولين في كتب التفسير، وليسَا بقولين، بل اللّفظ يتناولهما معاً، فإنّ الدُّلوك هو الميل، ودلوك الشمس ميلها، ولهذا الميل مبدأٌ ومنتهَى، فمبدأه الزوال ومنتهاه الغروب، فاللّفظ متناول لهما بهذا الاعتبار، لا يتناول المشترك لمعنييه ولا اللّفظ لحقيقته ومجازه.

ومثاله أيضاً: ما تقدّم من تفسير الغاسق باللّيل والقمر، وإنّ ذلك ليس باختلاف بل يتناولهما لتلازمهما، فإنّ القمر آية الليل، ونظائره كثيرة». [بدائع الفوائد (٣/ ٣)].





الفصل الرابع

الحقيقة والمجاز

لقد أشبع الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام في المجاز في كتابه: «**الصواعق المرسلة**»، ولإبراز أهمّ مواقفه في ذلك، أتناول في هذا الفصل معنى الحقيقة والمجاز، وأقسام الحقيقة ورأي ابن القيّم في ثبوت الحقيقة الشرعية، وموقفه من وقوع المجاز، وحكم ما إذا دار اللّفظ بين الحقيقة والمجاز، وشروط الأخذ بالمجاز ومجاله. فقسّمته إلى ستّة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الحقيقة والمجاز.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ التعريف المشهور للحقيقة والمجاز، فقال:

«الحقيقة هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له أوّلاً[1]، والمجاز هو: اللّفظ المستعمل في غير ما وضع له أوّلاً، ثمّ زاد بعضهم: في العرف الذي وقع به التخاطب، لتدخل الحقائق الثلاث وهي اللّغوية والشّرعية

---

(١) هذا التعريف للآمدي، واختاره غير واحد كابن الحاجب وابن مفلح وغيرهما، وقال السبكي: «ابتداء» بدل «أوّلاً»، وهناك تعاريف أخرى متقاربة.

انظر: «الإحكام» (٢٦/١)، «المختصر مع البيان» (١٨٣/١)، «جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار» (٣٩٣/١)، «تشنيف المسامع» (٤٣٦/١)، «أصول ابن مفلح» (٦٩/١)، «البحر المحيط» (١٥٢/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٤٩/١).

والعُرفية[1]». [مختصر الصواعق (٢٨٧)].

ثمّ انتقد هذا التعريف من عدّة وجوه بناء على إنكاره وقوعَ المجاز في اللّغة، كما سيأتي.

المبحث الثاني: أقسام الحقيقة.

قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: لغوية، عرفية، وشرعية[2]. وأشار إلى هذه القسمة فقال: «إنّما يفيد ثبوت الوضع لغةً وشرعاً وعرفاً». [زاد المعاد (٥/ ٦٠٥)].

ولا خلاف بين أهل العلم في ثبوت الحقيقة اللُّغوية والعرفية، وإنّما اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشّرعية.

فذهب ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى ثبوتها، فقال:

«الشارع يتصرّف في الأسماء اللُّغوية بالنّقل تارةً، وبالتّعميم تارةً، وبالتّخصيص تارةً، هكذا يفعل أهل العرف، فهذا ليس بمنكر شرعاً ولا عُرفاً[3]». [إعلام الموقعين (٢/ ١٥٤)].

---

(١) منهم أبو الحسين البصري والآمدي وابن الحاجب والقرافي والبيضاوي، وغيرهم، واللّفظ الذي ذكره الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ للقرافي، وعبّر غيره بلفظ «الاصطلاح» بدل «العرف».

(٢) الحقيقة اللغوية: هي اللّفظ المستعمل في معناه اللغوي، كالأسد للحيوان المفترس. والحقيقة العرفية: هي المنقولة من موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال، وهي إمّا عامة كالدّابة لذوات الأربع، وخاصّة كاصطلاح النحاة والأصوليّين. والحقيقة الشرعية: هي اللّفظ المستعمل في المعنى الموضوع له شرعاً. انظر: المصادر السابقة.

(٣) وهو مذهب الجمهور. وأنكر وقوعهما مطلقاً القاضي أبو بكر الباقلاني وابن القشيري وغيرهما، وحكي عن أبي الحسن الأشعري.
وذهب أبو إسحاق الشيرازي إلى ثبوتها في فروع الشريعة كالصلاة والزكاة والصيام دون أصولها كالإيمان والكفر، ووافقه السبكي وتوقّف الآمدي.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٣٨٧/١)، «شرح اللمع» (ف/٤٩)، «البرهان» (ف/٨٤ ـ ٨٥)، «المستصفى» (٣٢٦/١)، «الواضح» (٤٢٢/٢)، «الوصول» (١٠٢/١)، «المحصول» لابن العربي (٣٢)، «المحصول» للرازي (٤١٤/١/١)، «الإحكام» (٣٣/١)، «بيان المختصر» (٢١٤/١)، «نهاية الوصول» (٢٦٩/١)، «تشنيف المسامع»=

لكنّه أقرّ بأنّ الصّلاة باقية على وضعها اللّغوي، وفي هذا يقول:

«الصلاة باقية على مسمّاها في اللّغة، وهو الدعاء، والدعاء: دعاء عبادة، ودعاء مسألة، والمصلّي من حين تكبيره إلى سلامه بين دعاء العبادة ودعاء المسألة؛ فهو في صلاة حقيقية، لا مجازاً ولا منقولة، لكن خُصّ اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الألفاظ التي يخصّها أهل اللّغة والعرف ببعض مسمّاها كالدابة والرأس، ونحوهما، فهذا غايته تخصيص اللّفظ وقصره على بعض موضوعه، ولهذا لا يوجب نقلاً ولا خروجاً عن موضوعه الأصلي، والله أعلم[1]». [جلاء الأفهام (٧٣-٧٤)].

وتظهر ثمرة الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية من حيث إذا ورد خطاب الشارع بلفظٍ له حقيقةٌ في اللّغة، وحقيقةٌ في الشرع، فعلى أيّهما يحمل؟

فرجّح الإمام ابن القيّم رحمه الله أنّه يجب حمل ذلك على عُرف الشرع[2] فقال:

«وإذا كانت أوامر الله ورسوله على التكرار حيث وردت إلاّ في النادر، علم أن هذا عرف خطاب الله ورسوله للأمّة، والأمر، وإن لم يكن في لفظه المجرّد ما يؤذن بتكرار ولا فور[*]، فلا ريب أنّه في عرف خطاب الشارع للتكرار، فلا يحمل كلامه إلاّ على عرفه، والمألوف من خطابه، وإن لم يكن ذلك مفهوماً من أصل الوضع في اللّغة، وهذا كما قلنا: إنّ الأمر

= (٤٣٩/١)، «أصول ابن مفلح» (٨٧/١)، «الإبهاج» (٢٧٥/١)، «البحر المحيط» (١٦٠/١)، «التحبير» (٤٩١/٢)، «إرشاد الفحول» (٢١).

(١) وقد وافق بهذا أبا بكر الباقلاني ومن تبعه.

(٢) وهو قول أكثر العلماء، وتوقّف القاضي الباقلاني. وقال أبو حنيفة: «يحمل على المسمّى اللغوي إلاّ أن يدلّ دليل على إرادة الشرعي».

انظر: «تشنيف المسامع» (٨٤٣/٢)، «البحر المحيط» (١٦٨/١)، «شرح الكوكب» (٤٣٤/٣)، «إرشاد الفحول» (٢٢و١٧٢)، «مسلم الثبوت» (٤١/٢).

(*) في الأصل: «قول» وهو تصحيف.

يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي الفساد؛ فإنّ هذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان لا تعرض بصحّة المنهي ولا فساده في أصل موضوع اللّغة، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمّة يقتضي معرفة الخاص أن يكون اللّفظ متناولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوع اللّفظ لغةً لا يقتضي ذلك، فإنّ هذا لغة صاحب الشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحّة القياس واعتباره، وشروطه، وهكذا فالفرق بين اقتضاء اللّفظ وعدم اقتضائه لغة، وبين اقتضائه في عرف الشارع، وعادة خطابه». [جلاء الأفهام (٢١٧)].

وقال أيضاً في مسألة «القرء»، هل هو طهر أم حيض؟:

«إنّ لفظ القرء لم يستعمل في كلام الشارع إلاّ للحيض، ولم يجيء عنه في واحد استعماله للطهر، فحمله في الآية على المعهود المعروف من خطاب الشارع أولى». [زاد المعاد (٥/ ٢٠٩)].

المبحث الثالث: وقوع المجاز.

هذه المسألة من المسائل التي اشتدّ فيها الخلاف، وكثر فيها النزاع، وقد تناولها الإمام ابن القيّم رحمه الله بالبيان والتفصيل. فذهب إلى إنكار المجاز وبالغ في ذلك حتى سمّاه طاغوتاً، فقال:

«فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية، لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز». [مختصر الصواعق (٢٨٤)].

ثم أفاض في إبطاله بأكثر من خمسين وجهاً، ولولا ضيق المقام لنقلنا كلامه كلّه، نظراً لنفاسته، واشتماله على مسائل علمية مهمّة، لكن حسبنا أن نشير إلى أهم ما استند عليه.

فأنكر أوّلاً تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وبيّن بأنّ هذا التقسيم إنّما هو اصطلاح حادث، أحدثته بعض الفرق الضالّة، قصد نفي الصفات عن الله تعالى وتأويلها، فقال:

«تقسيمكم الألفاظ ومعانيها، واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز، إمّا أن يكون عقليّاً، أو شرعيّاً، أو لغويّاً، أو اصطلاحيّاً. والأقسام الثلاثة الأول باطلة، فإنّ العقل لا مدخل له في دلالة اللّفظ، وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه، حقيقة كان أو مجازاً. فإنّ دلالة اللّفظ على معناه ـ وليست كدلالة الانكسار على الكسر، والانفعال على الفعل ـ لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ، والشرع لم يرد بهذا التقسيم، ولا دلّ عليه، ولا أشار إليه، وأهل اللّغة لم يصرّح أحد منهم بأنّ العرب قسّمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قطّ: هذا اللّفظ حقيقة، وهذا مجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم، مشافهة ولا بواسطة ذلك».

ثم قال: «وإذا عُلم أنّ تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ليس تقسيماً شرعيّاً، ولا عقليّاً، ولا لغويّاً، فهو اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضّلة بالنصّ، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية، ومن سلك طريقهم من المتكلّمين». [المصدر السابق (٢٨٧)].

ودعم رأيه هذا بما حكاه عن كبار الأئمّة، حيث لم يتكلّم به أحد منهم، ولا صرّح بهذه القسمة، فقال:

«ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفرّاء وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم، كما لم يوجد في كلام رجل واحد من الصحابة، ولا من التابعين ولا تابعي التابعين، ولا في كلام أحد من الأئمّة الأربعة.

وهذا الشافعي وكثرة مصنّفاته ومباحثه مع محمد بن الحسن وغيره، لا يوجد فيها ذكر المجاز ألبتّة. وهذه رسالته التي هي كأصول الفقه، لم ينطق فيها بالمجاز في موضع واحد[1]. وكلام الأئمّة مدوّن بحروفه، لم

---

(١) وقد وقع في كلام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ ما يؤيّد هذا، فقال في عبارة يطلق عليه المتأخرون لفظ المجاز: «باب الصنف الذي يبيّن سياقه معناه»، ثم ذكر قوله تعالى: =

يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللّغة إلى حقيقة ومجاز، بل أوّل من عرف عنه في الإسلام أنّه نطق بلفظ المجاز: أبو عبيدة معمر بن المثنى، فإنَّه صنَّف في تفسير القرآن كتاباً مختصراً، سمّاه: «مجاز القرآن»، وليس مراده به تقسيم الحقيقة، فإنَّه تفسير لألفاظه بما هي موضوعة له، وإنّما عنى بالمجاز ما يعبّر به اللّفظ ويفسّر به، كما سمّى غيره كتابه «معاني القرآن»، أي: ما يعنى بألفاظه ويراد بها، كما يسمّي ابن جرير الطبري وغيره ذلك تأويلاً». [المصدر السابق (٢٨٥)].

ثم ذكر وجوه إبطال المجاز، وحاصل كلامه: أنّ كلّ ما يسمّيه المثبتون للمجاز مجازاً، إنّما هو أسلوب من أساليب اللّغة العربية، يختلف باختلاف الإطلاق والتقييد، وكلّ منهما حقيقة في محلِّه. فقال في تقرير ذلك:

«إنّ اللّفظ بدون القيد والتركيب، بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، لا تفيد فائدة، وإنّما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصحّ السّكوت عليه، وحينئذ فإنَّه يتبادر منه عند كلّ تركيب بحسب ما قيّد به، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير.

فإذا قلت: هذا الثوب خِطته لك بيدي، تبادر من هذا أنّ اليد آلة الخياطة، لا غير. وإذا قلت لك: عندي يد الله يجزيك بها، تبادر من هذا

= ﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ الآية [الأعراف: ١٦٣]، فعلّق عليها قائلاً: «فلمّا قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ الآية، دلّ على أنّه إنّما أراد أهل القرية، لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وإنما أراد بالعدوان أهلَ القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون». ثم بوّب باباً آخراً، فقال: «الصنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره». ثمّ ذكر قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يوسف: ٨٢]، فعلّق عليها، فقال: «فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان: إنَّهم إنّما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية، وأهل العير، لأنّ القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم». انظر: «الرسالة» (٦٢ ـ ٦٤).

فأنت ترى أنّ الإمام الشافعي لم يقل: إنّ ذلك مجاز، وإنما بيّن أنّه أسلوب من أساليب العرب. والله أعلم.

النعمة والإحسان، ولـمّا كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها، لأنّها آلة، وهي حقيقة في هذا التركيب وهذا التركيب، فما الذي صيّرها حقيقة في هذا، مجازاً في الآخر؟.

فإن قلت: لأنّا إذا أطلقنا لفظة «يد»، تبادر منها العضو المخصوص. قيل: لفظة يد بمنزلة صوت ينعق به، لا يفيد شيئاً البتة حتى تقيّده بما يدلّ على المراد منه، ومع التقييد بما يدلّ على المراد، لا يتبادر سواه. فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر إلى الفهم، كذلك لفظة «أسد»، لا تفيد شيئاً، ولا يعلم مراد المتكلّم به، حتى إذا قال: زيد أسد، أو رأيت أسداً يصلّي، أو فلان افترسه الأسد، أو الأسد ملك الوحوش، ونحو ذلك علم المراد به من كلام المتكلّم، وتبادر في كلّ موضع إلى ذهن السامع، بحسب ذلك التقييد والتركيب، فلا يتبادر من قولك: «رأيت أسداً يصلّي»، إلاّ رجلاً شجاعاً، فلزم أن يكون حقيقة.

فإن قلتم: نعم ذلك هو المتبادر، ولكن لا يتبادر إلاّ بقرينة، بخلاف الحقيقة، فإنّها يتبادر معناها بغير قرينة، بل لمجرّد الإطلاق. قيل لكم: عاد البحث جذعاً[1]، وهو أن اللّفظ بغير قرينة ولا تركيب لا يفيد شيئاً، ولا يستعمل في كلامنا في الألفاظ المقيدة المستعملة في التخاطب.

فإن قلتم: ومع ذلك، فإنّها عند التركيب تحتمل معنيين، أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر، وهذا الذي نعني بالحقيقة، مثاله: أنّ القائل إذا قال: رأيت اليوم أسداً، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص، دون الرجل الشجاع، هذا ما تقدرون عليه من الفرق، وهو أقوى ما عندكم، ونحن لا ننكره، ولكن نقول: اللّفظ الواحد تختلف دلالته عند الإطلاق

---

(١) الجذَع بفتح الجيم والذال المعجمة: صغير السن. وكأنّ ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ اقتبس ذلك من قول ورقة بن نوفل في بدء الوحي: «يا ليتني فيه جذَعاً» أخرجه البخاري، أي أكون عند ظهور الدعاء إلى الإسلام شاباً قوياً كالجذع من الدواب حتى أكون أمكن لنصرته.

انظر: لسان العرب مادة «جذع»، مشارق الأنوار (١٤٣/١)، فتح الباري (٣٥/١).

والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيّد. مثاله: لفظ «العمل»، فإنَّه عند الإطلاق إنّما يفهم منه عمل الجوارح، فإذا قيّد بعمل القلب، كانت دلالته عليه أيضاً حقيقة، واختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد، ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة.

وكذلك لفظ «الإيمان» عند الإطلاق يدخل فيه الأعمال، كقوله ﷺ: **«الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَعْلاَهَا قَوْلُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ»**[1]، فإذا قرن بالأعمال كانت دلالته على التصديق بالقلب. وكقوله: ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [العصر: من الآية ٣]، فاختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد، وهو حقيقة في الموضعين.

وكذلك لفظ «الفقير والمسكين»، يدخل فيه الآخر عند الإطلاق، فإذا جمع بينهما، لم يدخل مسمّى أحدهما في مسمّى الآخر. وكذلك لفظ «التقوى» و«القول السديد»، إذا أطلق لفظ التقوى، تناول تقوى القلب والجوارح واللسان، فإذا جمع بينهما، تقيّدت دلالته، كقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾﴾ [الأحزاب]، وكذلك لفظ «التقوى» عند الإطلاق، يدخل فيه الصبر، فإذا قرن بالصبر لم يدخل فيه، كقوله تعالى: ﴿بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾ [آل عمران]، ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر.

وأخصّ من هذا، أن يكون اللّفظ لا يستعمل إلاّ مقيّداً، كالرأس والجوارح واليد وغير ذلك، فإنّ العرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقة، بل لا تنطق بها إلاّ مقيّدة، كرأس الإنسان، ورأس الطائر، ورأس الدابة، ورأس الماء، ورأس الأمر، ورأس المال، ورأس القوم. فهاهنا المضاف والمضاف إليه جميعاً حقيقة، وهما موضوعان. ومن توهّم أنّ الأصل في الرأس

---

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، باب: أمور الإيمان، ومسلم في الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان عن أبي هريرة به، واللّفظ لمسلم، ولفظ البخاري: «**بضع وستون**».

للإنسان، وأنّه نقل منه إلى هذه الأمور، فقد غلط أقبح غلط، وقال ما لا علم له به بوجه من الوجوه. ولو عارضه آخر بضد ما قاله كان كقوله من جنس قوله، لا فرق بينهما. فالمقيّد موضع النزاع، والمطلق غير مستعمل، ولا يفيد، فتأمّله. وكذلك الجناح لجناح الطائر حقيقة، وجناح السفر حقيقة فيه، وجناح الذلّ حقيقة فيه. فإن قيل: ليس للذلّ جناح. قلنا: ليس له جناح ريش، وله جناح معنوي يناسبه، كما أنّ الأمر والمال والماء ليس له رأس الحيوان، ولها رأس بحسبها.

وهذا حكم عام لجميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما، فيد البعوضة حقيقة، ويد الفيل حقيقة، وليست مجازاً في أحد الموضعين حقيقة في الآخر، وليست اليد مشتركة بينهما اشتراكاً لفظيّاً. وكذلك إرادة البعوضة وحياتها وقوّتها حقيقة، وإرادة الملك وقوته وحياته حقيقة. ومعلوم أنّ القدر المشترك بين الأسد والرجل الشجاع، وبين البليد والحمار أعظم من القدر المشترك الذي بين البعوضة والملك. وإذا جعلتم اللّفظ حقيقة هناك، باعتبار القدر المشترك، فهلا جعلتموه حقيقة باعتبار القدر المشترك فيما هو أظهر وأبين؟ وهذا يدلّ على تناقضكم، وتفريقكم بين المتماثلين، وسلبكم الحقيقة عما هو أولى بها[١]». [المصدر نفسه (٢٩٦-٢٩٩)].

(١) وأنكر وقوع المجاز في اللّغة الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وحكي عن أبي علي الفارسي النحوي، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية، ورجّحه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي.

وذهب جماهير العلماء إلى وقوعه مطلقاً. وزعم بعض العلماء كابن قدامة والتلمساني، وغيرهما بأنّ النزاع لفظي، وفيه نظر، لأنّ الخلاف له أثر في العقائد والأحكام، ولهذا أنكر شيخ الإسلام ابن تيمية كون الخلاف لفظياً، وتابعه على ذلك ابن القيّم.

والذي يبدو لي أنّ هذا هو الحقّ، لأنّ القول بالمجاز قد اتّخذه بعض الطوائف من أهل البدع مطيّة لتحريف النصوص، وتعطيلها، ونفي الصفات عن الباري سبحانه، وتأويلها. فينبغي سدّ هذا الباب عنهم، لئلاّ يصير ذريعة لنفي حقائق الكتاب والسنة ومدلولاتها.

ولهذا، لما خشي بعض أهل السنّة من هذه المحاذير، أثبت المجاز، واستثنى من ذلك آيات الصفات، فنفى دخول المجاز فيها. =

ومن أراد التوسّع، فلينظر تفصيل البحث في المصدر نفسه (٢٨٤-٣٦٤).

هذا فيما يخصّ وقوع المجاز في اللّغة، أما وقوعه في القرآن فسيأتي الكلام عنه في موضعه.

المبحث الرابع: المجاز خلاف الأصل.

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ اللّفظ إذا دار بين احتمال الحقيقة واحتمال المجاز، فاحتمال الحقيقة أرجح في الأصل[١]، فقال:

«إذا دار اللّفظ بين حقيقته ومجازه، فالحقيقة أولى به». [زاد المعاد (٥/ ٦٤٢)].

وقال أيضاً: «إنّ الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل». [مختصر الصواعق (٤٤٢)].

وقال في موضع آخر: «إذا كان ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ والأصل فيه الحقيقة، لم يجز أن يحمل على مجازه، وخلاف ظاهره ألبتّة لما ذكره من الدليل، فإنّ المجاز لو صّح، كان خلاف الأصل والظاهر، ولا يجوز

= وأمّا القول بأنّ هذا الاصطلاح حادث، فلا مشاحة فيه، فهذا يصحّ إذا لم يفض الاصطلاح إلى مفاسد، وتحريف الكلم عن مواضعه.

انظر تفصيل المسألة في: «التقريب والإرشاد» (١/ ٣٥٥)، «شرح اللمع» (ف/ ٣١)، «التلخيص» (ف/ ١٢٢)، «قواطع الأدلة» (٢/ ٧٧)، «المحصول» (١/ ١/ ٤٤٧)، «بيان المختصر» (١/ ٢٣٠)، «روضة الناظر» (١/ ٢٧٣)، «الإحكام» الآمدي (١/ ٤٠)، «نهاية الوصول» (٢/ ٣٢٢)، «مجموع الفتاوى» (٧/ ٨٧ و٢٠/ ٤٠٠)، «تشنيف المسامع» (١/ ٤٥١)، «شرح المحلي على جمع الجوامع» (١/ ٤٠٢)، «أصول ابن مفلح» (١/ ١٠٠)، «البحر المحيط» (٢/ ١٨٠)، التحبير (٢/ ٤٥٧).

(١) انظر: «الواضح» (١/ ١٢٨)، «المحصول» (١/ ١/ ٤٧١)، «شرح المعالم» (١/ ١٨٠)، «نهاية الوصول» (٢/ ٣٧١)، «الإبهاج» (١/ ٣١٣)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/ ٢٧٦)، «تشنيف المسامع» (١/ ٤٥٥)، «البحر المحيط» (١/ ١٩١)، «المزهر» (١/ ٣٩١).

الشهادة على الله سبحانه، ولا على رسوله ﷺ، أنّه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته، ولا في موضع واحد البتة، بل كلّ موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والاقتران، فهو ظاهره، وحقيقته لا ظاهر له غيره، ولا حقيقة له سواه». [المصدر السابق (٣٣٩)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٦٤٢)، القصيدة النونية (١/ ٢٠٢)].

المبحث الخامس: شروط المجاز.

لما كان الأصل في الكلام هو الحقيقة، كما تقدّم، وأنّ دعوى المجاز إخراج به عن أصله، ألزم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ القائلين بالمجاز بشروط لا تتمّ دعواهم إلاّ بها، فقال:

«من ادّعى صرف اللّفظ عن ظاهره إلى مجازه، لم يتمّ له ذلك إلاّ بعد أربعة مقامات:

أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة.

الثاني: بيان صلاحية اللّفظ لذلك المعنى الذي عيّنه، وإلاّ كان مُفترياً على اللّغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك المجمل، إن كان له عدّة مجازات.

الرابع: الجواب[*] عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة.

فمن لم يقم بهذه الأمور الأربعة، كانت دعواه صرف اللّفظ عن ظاهره دعوى باطلة[1]». [بدائع الفوائد (٤/ ٢٠٥)، وانظر: تهذيب السنن (٤/ ١٧٣-١٧٤)].

المبحث السادس: مجال المجاز.

حدّد الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ المجال الذي يدخل في المجاز، فقال:

(*) وقع بالأصل: الجواز، وهو تصحيف ظاهر.

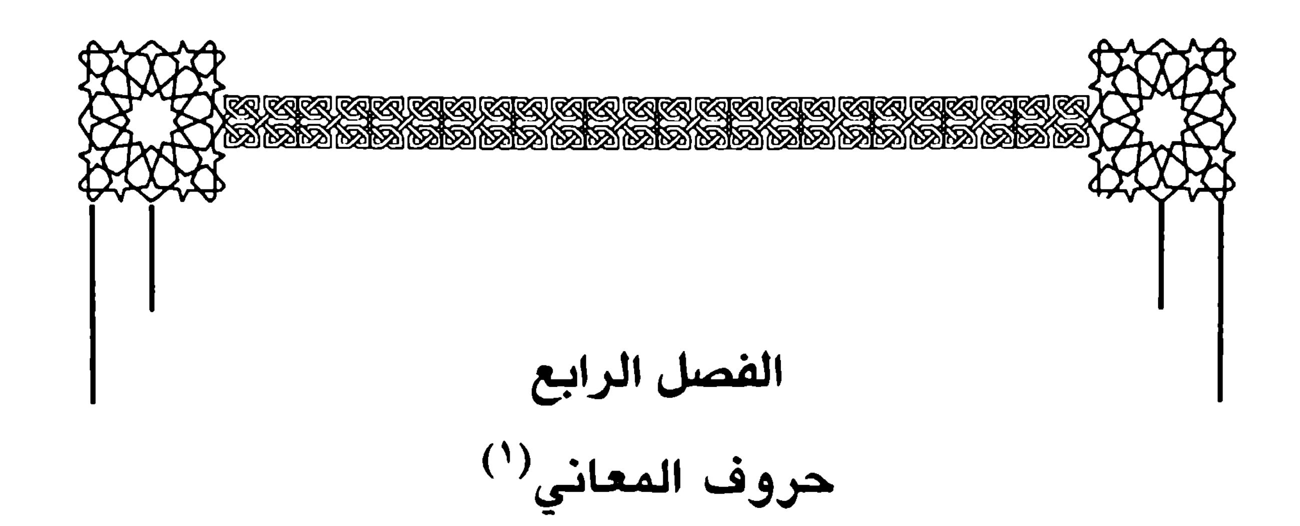
(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٦/ ٣٦٠).

«المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنّما يدخل في الظاهر المحتمل له، وهنا نكتة ينبغي التفطّن لها، وهي: أنّ كون اللّفظ نصّاً يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعاً، كالعشرة.

والثاني: ما اطّرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فإنَّه نصّ في معناه، لا يقبل تأويلاً ولا مجازاً، وإن قُدّر تطرّق ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر، لا يتطرّق احتمال الكذب إليه، وإن تطرّق إلى كلّ واحد من أفراده بمفرده». [بدائع الفوائد (١/ ١٥)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٦٠٤)].





الفصل الرابع

حروف المعاني(١)

لقد أدخل الأصوليون حروف المعاني في علم الأصول نظراً لأهمّيتها وحاجتهم إليها، من حيث وقوعها في الأدلة الشرعية، وترتّب المسائل الفقهية عليه، فبحثوا في معانيها وأحكامها، ولقد سار في ركب هؤلاء الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث تكلّم في حقيقتها وأقسامها، لا سيما في كتابه «بدائع الفوائد».

وتعقّب واستدرك على النحاة، وعلماء الأصول في مسائل كثيرة، ولا يسعنا في هذا المقام التعرّض لجميع هذه الحروف، فحسبنا أن نذكر ما تمسّ الحاجة إليه، لتطلعنا على ما وراءها.

فقسّمت هذا الفصل إلى أربعة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: «الواو».

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ الواو إن كان كلّ واحد من

---

(١) قال الفتوحي: «والمراد بالحروف هنا: ما يحتاج الفقيه إلى معرفته من معاني الألفاظ المفردة، لا الحرف الذي هو قسيم الاسم والفعل. لأنّه قد ذكر معها أسماء كـ«إذا» و«إذ» وأطلق عليها لفظ الحروف تغليباً باعتبار الأكثر». «شرح الكوكب المنير»: (٢٢٨/١). وانظر: «تشنيف المسامع» (٤٨٩/١).

وقال الزركشي: «وإنّما احتاج الأصوليّ إليها لأنّها من جملة كلام العرب، وتختلف الأحكام الفقهية بسبب اختلاف معانيها». «البحر المحيط» (٢٥٣/٢).

معطوفاتها مرتبطاً بالآخر، اقتضت الترتيب، كآية الوضوء، فقال:

«إنّ هذه الأفعال هي أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء، فدخلت الواو عاطفة لأجزائه بعضها على بعض. والفعل الواحد يحصل من ارتباط أجزائه بعضها ببعض، فدخلت الواو بين الأجزاء للربط، فأفادت الترتيب. إذ هو الربط المذكور في الآية، ولا يلزمه من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بينها، نحو: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ أن لا تفيده بين أجزاء فعل مرتبطة بعضها ببعض، فتأمّل هذا الموضع ولطفه، وهذا أحد الأقوال الثلاثة في إفادة الواو للترتيب، وأكثر الأصوليّين لا يعرفونه ولا يحكونه. وهو قول ابن أبي موسى من أصحاب أحمد، ولعلّه أرجح الأقوال[1]». [بدائع الفوائد (١/ ٦٩-٧٠)].

---

(١) وإليه ذهب أبو بكر عبدالعزيز بن جعفر من الحنابلة، حكاه عنه المجد بن تيمية وابن مفلح وابن اللحّام، وقال هذا الأخير: «وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا».
وأمّا ما نقله ابن القيّم عن ابن أبي موسى فلعله وهم، لأنّ ابن اللّحام نقل عنه في كتابه «الإرشاد»، أنّها تدل على الترتيب.
وقال الحنفية والمالكية وأكثر الشافعية والحنابلة، وأكثر النحاة والمتكلّمين: «أنّها لمطلق الجمع»، وحكى أبو علي الفارسي والسيرافي إجماع النحويين. ونازعه في هذا الإجماع ابن هشام.
وذهب ابن هشام وقطرب وثعلب وغلامه أبو عمر الزاهد وعلي بن حسين الربعي إلى أنّها تقتضي الترتيب، وبه قال بعض الشافعية، واختاره الحلواني وابن أبي موسى من الحنابلة ونقل عن الشافعي، لكن قال ابن الأنباري: «ولا يصحّ عن الشافعي ذلك».
ونقل عن الفرّاء أنّها للترتيب حيث يستحيل الجمع.
وقيل: إنّها تدل على المعية، نقله الجويني عن الحنفية.
وقال ابن مفلح وابن اللحام: «وكلام أصحابنا يدلّ عليه».
انظر تفصيل المسألة في: «المقتضب» (١/ ١٠)، «الفصول» (١/ ٨٦)، «التقريب والإرشاد» (١/ ٤١٤)، «العدة» (١/ ١٩٤)، «إحكام الفصول» (ف/ ٣٠)، «البرهان» (ف/ ٩٢)، «قواطع الأدلة» (١/ ٥٠)، «أصول السرخسي» (١/ ٢٠٠)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١/ ١٠٠)، «المحصول» (١/ ١/ ٥٠٧)، «الإحكام» (١/ ٥٧)، «المساعد» لابن مالك (٢/ ٤٤٤)، «مغني اللبيب» (٢/ ٣٥٤)، «شرح التنقيح» (٩٩)، «المسوّدة» (٣٥٥)، «نهاية الوصول» (١/ ٤٠١)، «أصول ابن مفلح» (١/ ١٣٠)، «البحر المحيط» (٢/ ٢٥٥)، «القواعد والفوائد» (١٣١).

المبحث الثاني: «ثمّ».

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ حقيقتها الترتيب والمُهْلَة[1]. وأنكر على من قال: قد تأتي «ثمّ» لترتيب الخبر، لا لترتيب المخبر، فيجوز أن يكون ما بعدها سابقاً على ما قبلها في الوجود، وإن تأخّر عنه في الإخبار. فقال:

«هذا لا يثبت أوّلاً، ولا يصحّ به نقل، ولم يأت في كلام فصيح، ولو قدّر وروده فهو نادر لا يكون قياساً مطّرداً تترك الحقيقة لأجله».

ثمّ ذكر دليلهم في ذلك فقال:

«فإن قيل: فقد ورد في القرآن وهو أفصح الكلام، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الأعراف: من الآية ١١]، والأمر بالسجود لآدم كان قبل خلقنا وتصويرنا.

وقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [يونس: ٤٦]، وشهادته تعالى على أفعالهم سابقة على رجوعهم».

وقد نازعهم في هذا الاستدلال، فقال: «قيل: لا يدلّ ذلك على ما تقدّم ما بعد «ثمّ» على ما قبلها. أمّا قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾

---

(١) وهو مذهب جمهور العلماء والنّحاة، وهو الصحيح.
وقيل: تستعمل أيضاً للترتيب بلا مهلة كالفاء، وحكي عن العبادي، وفي الحكاية عنه نظر.
وقيل: إنّها للترتيب في المفردات دون الجمل، حكاه ابن الخباز عن شيخه.
وقال الفرّاء والأخفش وقطرب: إنّها لا تدل على الترتيب بالكلية.
انظر: «الفصول» (٩١/١)، «التقريب والإرشاد» (٤١٧/١)، «العدة» (١٩٩/١)، «أحكام الفصول» (ف/٣٢)، «التلخيص» (ف/١٦٥)، «قواطع الأدلة» (٥٦/١)، «التمهيد» (٢١٦)، «الواضح» (١١٦/١)، «الإحكام» الآمدي (٦٢/١)، «شرح تنقيح الفصول» (١٠١)، «تشنيف المسامع» (٥١٩/١)، «أصول ابن مفلح» (١٣٨/١)، «البحر المحيط» (٣٢٠/٢)، «شرح الكوكب» (٢٣٧/١)، «المساعد» (٤٤٩/٣)، «شرح ابن عقيل» (٢٢٧/٢)، «مغني اللبيب» (١١٧/١).

[الأعراف: من الآية ١١]، فهو خلق أصل البشر وأبيهم، وجعله سبحانه خلقاً لهم، وتصويراً، إذ هو أصلهم، وهم فرعه، وبهذا فسّرها السلف، قالوا: خلقنا أباكم[1]، وخَلْقُ أبي البشر خلق لهم.

وأمّا قوله: ﴿فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: من الآية ٤٦]، فليس ترتيباً لاطّلاعه على أفعالهم، وإنّما هو ترتيب لمجازاتهم عليها. وذكر الشهادة التي هي علمه واطلاعه، تقريراً للجزاء على طريقة القرآن في وضع القدرة والعلم موضع الجزاء، لأنّه يكون بهما، كما قال تعالى: ﴿إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [لقمان: من الآية ٢٣]، وكقوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٦٥﴾﴾ [آل عمران]، وقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾ [فاطر: من الآية ٤٥]، وهو كثير في القرآن. وهو كما يقول السيد لعبده: «اعمل ما شئت فإنّي أعلم ما تفعله، وأنا قادر عليك». وهذا أبلغ من ذكر العقاب وأعمّ فائدةً».

ثم ذكر ما استشهدوا به من قول الشاعر:

قل لمن ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جدّه

فأجاب عن هذا البيت، فقال: «قلنا أيّ شاعر هذا حتى يحتجّ بقوله؟!، وأين صحّة الإسناد إليه لو كان ممن يحتجّ بشعره؟!، وأنتم لا تقبلون الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فكيف تقبلون شعراً لا تعلمون قائله، ولا تسندون إليه ألبتة؟[2]». [مختصر الصواعق (٣٨٢-٣٨٣)].

(١) انظر تفسير الطبري (١٢٧/٨).

(٢) البيت لأبي نواس الحسن بن هانئ في قصيدة في مدح العباس بن عبيدالله بن أبي جعفر. وهو في ديوانه (٤٩٣)، فعجباً كيف ينكره ابن القيّم عفا الله عنه؟ ووجه الشاهد أنّ ما بعد «ثم» هو قبل، وقد أجاب ابن عصفور عن البيت بأنّ المراد، أنّ الجدّ أتاه السؤدد من قبل الأب، والأب من قبل الابن. انظر: «مغني اللبيب» (١١٨/١)، و«شرح تنقيح الفصول» (١٠٢).

المبحث الثالث: «حتّى».

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ أنّ «حتى» للغاية. فقال:

«وأمّا «حتى» فموضوعة للدلالة على أنّ ما بعدها غاية لما قبلها، وغاية كلّ شيء حدّه، لذلك(*) كان لفظها كلفظ الحدّ، فإنَّها «حاء» قبل «تائين»، كما أنّ الحدّ جاء قبل دالين، والدّال كالتّاء في المخرج والصّفة إلاّ في الجهر، فكانت لجهرها أولى بالاسم لقوّته، والتاء لهمسها أولى بالحرف لضعفه، ومن حيث كانت «حتى» للغاية، خفضوا بها كما يخفضون بـ «إلى» التي للغاية».. [بدائع الفوائد (١/ ١٩٧)].

ويرى رَحِمَهُ اللهُ أنّ المجرور بها يدخل فيما قبلها، فيقول في بيان وجه الفرق بين «إلى» و«حتى»:

«والفرق بينهما: أنّ «حتى» غاية لما قبلها وهو منه، وما بعد «إلى» ليس ممّا قبلها، بل عنده انتهى ما قبل الحرف، ولذلك فارقتها في أكثر أحكامها، ولم تكن «إلى» عاطفة لانقطاع ما بعدها عمّا قبلها، بخلاف «حتى»، ومِنْ ثَمَّ دخلت «حتى» في حروف العطف[1]». [بدائع الفوائد (١/ ١٩٧)].

وذهب رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ «حتى» لا تدلّ على الترتيب، فقال:

«ليس المراد من كون «حتى» لانتهاء الغاية، وأنّ ما بعدها ظرفاً، أن

(*) في الأصل: «وذلك».

(١) وهو قول الجمهور، منهم: المبرد وابن السراج والفارسي والزمخشري وابن الحاجب وغيرهم، واختاره الأبياري، وزعم القرافي أنّه لا خلاف في ذلك، وليس كذلك، بل الخلاف مشهور، وإنّما الاتّفاق في «حتى» العاطفة لا الخافضة.

والقول الثاني: لا يدخل، ذهب إليه الجويني ورجّحه ابن عصفور.

والقول الثالث: قد يدخل، وقد لا، وحُكِيَ عن ثعلب، وقال به ابن مالك، وذكر أنّ سيبويه والفراء أشارا إليه. انظر: «المقتضب» (٣٨/٢)، «مغني اللبيب» (١٢٤/١)، «إحكام الفصول» (ف /١٦)، «البرهان» (ف/١٠٦)، «التلخيص» (ف/١٦٦)، «التحقيق والبيان» (٢٣٩/١)، «تنقيح الفصول» (١٠٣)، «تشنيف المسامع» (٥٢١/١)، «التحبير» (٦٢٤/٢).

يكون متأخّراً في الفعل عمّا قبلها، فإذا قلت: مات الناس حتّى الأنبياء، وقدم الحجّاج حتّى المشاة، لم يلزم تأخّر موت الأنبياء عن الناس، وتأخّر قدوم المشاة عن الحجاج، ولهذا قال بعض الناس: إنّ «**حتّى**» مثل «**الواو**». لا تخالفها إلاّ في شيئين:

أحدهما: أن يكون المعطوف من قبيل المعطوف عليه، فلا تقول: قدم الناس حتى الخيل، بخلاف الواو.

الثاني: أن تخالفه بقوّة أوضعف أو كثرة أوقلّة. وأمّا أن يفهم منها الغاية والحدّ فلا. والذي حمله على ذلك ما تقدّم من المثالين، ولكن فاته أن يعلم المراد بكون ما بعدها غاية وظرفاً، فاعلم أنّ المراد به أن يكون غاية في المعطوف عليه لا في الفعل، فإنّه يجب أن يخالفه في الأشدّ، والأضعف، والقلّة، والكثرة. وإذا فهمت هذا، فالأنبياء غاية للناس في الشرف والفضل، والمشاة غاية للحجاج في الضعف والعجز. وأنت إذا قلت: أكلتُ السمكة حتى رأسها، فالرأس غاية لانتهاء السمكة، وليس المراد أن غاية أكلك كان الرأس، بل يجوز أن يتقدّم أكلك للرأس. وهذا ممّا أغفله كثير من النّحويين، لم ينبِّهوا عليه»[1]. [المصدر السابق (١/١٩٧-١٩٨)].

المبحث الرابع: «إلى».

يرى ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ «**إلى**» تدلّ على الغاية. ويرى أنّ ما بعدها لا يدخل فيما قبلها، وفي هذا يقول كما في النصّ السابق في بيانه لوجه الفرق بينها وبين «**حتى**»:

---

(١) سلفه في ذلك الخفاف والصيمري، وهو اختيار ابن مالك. وذهب الآمدي إلى أنّها تقتضي الترتيب.

وذهب ابن الحاجب إلى أنّها مثل الفاء، يعني في الترتيب. وقيل: مثل «ثم»، وقطع به الصفي الهندي.

انظر: «المساعد على تسهيل الفوائد» (٢/٤٥٣)، «شرح الكوكب» (١/٢٣٨)، «الإحكام» (١/٦٢)، «نهاية الوصول» (٢/٤٢٨)، «تشنيف المسامع» (١/٥٢٣)، «أصول ابن مفلح» (١/١٣٩)، «التحبير» (٢/٦٢٤).

«ومن حيث كانت «حتّى» للغاية خفضوا بها، كما يخفضون بـ «إلى» التي للغاية. والفرق بينهما أنّ «حتّى» غاية لما قبلها، وهو منه، وما بعد «إلى» ليس ممّا قبلها، بل عنده انتهى ما قبل الحرف[1]».. [بدائع الفوائد (١/١٩٧)].

المبحث الخامس: «اللام».

ذكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من معانيها التعليل، واختار هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾ [القصص: ٨]، وأنكر على من قال: هي لام العاقبة، فقال:

«وأمّا لام العاقبة، ويسمّونها لام الصيرورة في نحو: ﴿لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا﴾ [القصص: ٨]، فهي في الحقيقة لام «كي»[2]، ولكنّها لم تتعلّق

---

(١) وهذا مذهب الجمهور، ورجّحه ابن هشام النحوي وأبو الوليد الباجي. وقيل: يدخل، وقيل: يفرَّق بين أن يكون من جنس الغاية فيدخل، وإلاّ فلا، ونسب إلى سيبويه، وجزم به ابن سريج، والقاضي ابن العربي، وهو اختيار أبي بكر عبدالعزيز والقاضي من الحنابلة. وقيل: يفرّق بين أن يكون الفصل بينهما أمراً حسياً، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: من الآية ١٨٧]، فلا يدخل، وإلاّ فيدخل، كما في قوله: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: من الآية ٦]، ورجّحه الرازي، وصاحب المنتخب. وقيل غير ذلك. انظر تفصيل المسألة في: «الفصول» (١/٩٣)، «التقريب والإرشاد» (١/٤١٤)، «إحكام الفصول» (ف/١٥)، «البرهان» (ف/١٠٣)، «قواطع الأدلة» (١/٦٣)، «أصول السرخسي» (١/٢٢٠)، «المحصول» لابن العربي (٤٤)، «الإحكام» الآمدي (١/٥٥)، «شرح تنقيح الأصول» (١٠٢)، «المسودة» (٣٥٧)، «نهاية الوصول» (٢/٤٣٤)، «التمهيد» للإسنوي (٢٢١)، «البحر المحيط» (١/٣١٢)، «القواعد والفوائد» (ص١٤٤)، «التحبير» (٢/٦٣٧)، «مغني اللبيب» (١/٧٣).

(٢) وهو مذهب الكوفيين، واختاره الزمخشري، وقال ابن السمعاني: عندي أنّ هذا على التوسّع والمجاز، فإنّ هذا مثال لما زعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ﴾ [الأعراف: ٧٤].
والقول: إنّها للعاقبة، هو مذهب جمهور العلماء والنحاة.
انظر: «الكشاف» (٤/٤٨٣)، «مغني اللبيب» (١/٢١٤)، «كتاب اللامات» لأبي القاسم بن إسحاق (١١٩)، «قواطع الأدلة» (١/٦٩)، «تشنيف المسامع» (١/٥٣٩)، «البحر المحيط» (٢/٢٧١)، «الكوكب المنير» (١/٢٥٦).

بالخبر لقصد المخبر عنه، وإرادته، ولكنّها تعلّقت بإرادة فاعل الفعل على الحقيقة، وهو الله سبحانه وتعالى، أي فَعَلَ اللهُ تعالى ذلك ليكون كذا وكذا.

وكذلك قولهم: «أعتق ليموت»، لم يعتق لقصد الموت، ولم تتعلق «اللام» بالفعل، وإنما المعنى قدر الله أنّه يعتق ليموت، فهي متعلّقة بالمقدور، وفعل الله.

ونظيره: «إِنِّي أَنْسَى لأَسُنَّ»، ومن رواه: أُنَسَّى[1] ـ بالتشديد ـ فقد كشف قناع المعنى. وسمعت شيخنا أبا العباس ابن تيمية يقول: «يستحيل دخول لام العاقبة في فعل الله، فإنَّها حيث وردت في الكلام فهي لجهل الفاعل لعاقبة فعله»، كالتقاط آل فرعون لموسى، فإنَّهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة، نحو:

لِدُوا للموت، وابنوا للخراب[2]

فأمّا في فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة، ومن هو على كلّ شيء قدير، فلا يكون قّط إلاّ لام «كي»، وهي لام التعليل. ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد توجد في الكتب، يحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء». [بدائع الفوائد (١/ ١٠٠-١٠١)].

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ بلاغاً بالشك، (رقم: ٢٢١)، ولفظه: «إني لأنسى أو أُنَسَّى لأَسُنَّ». وقال ابن عبدالبر في التمهيد (٢٤/٣٧٥): «أمّا هذا الحديث بهذا اللّفظ، فلا أعلمه يروى عن النبي ﷺ بوجهٍ من الوجوه مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه، والله أعلم. وهو أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة، والله أعلم».

(٢) هذا صدر بيت لأبي العتاهية، في قصيدة له. وعجزه: فكلّكم يصير إلى ذهاب.
وقوله: «لِدوا»: فعل أمر من الولادة، نقول: وَلَدَ، يَلِدُ، لِدْ. كوَعَدَ، يَعِدُ، عِدْ.
والبيت قد استشهد به ابن هشام في: «أوضح المسالك» (٢/٣٣)، وأورده الأصفهاني في: «الأغاني» (٤/٧٢)، وذكر فيه قصة. وانظر: ديوان أبي العتاهية (٣٣).

المبحث السادس: «أو».

بيّن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ حقيقتها، وأنّها موضوعة لأحد الشيئين، وأنكر كونها للشكّ، فقال:

««أو» وضعت للدلالة على أحد الشيئين المذكورين معها، ولذلك وقعت في الخبر المشكوك فيه من حيث كان الشكّ تردداً بين أمرين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، لا أنّها وضعت للشكّ، فقد تكون في الخبر الذي لا شكّ فيه إذا أبهمت على المخاطب، ولم تقصد أن تبيّن له، كقوله سبحانه: ﴿إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾﴾ [الصافات]، أي أنّهم من الكثرة بحيث يقال فيهم: مائة ألف أو يزيدون. فـ «أو» دالة على أحد شيئين: إمّا مائة ألف بمجرّدها، وإمّا مائة ألف مع زيادة. والمخبر في كلّ هذا لا يشكّ».

وأنكر على من قال: إنّها تأتي للإباحة، وبيّن أنّ الإباحة لم تستفد من اللّفظ، إنما استفيدت من غيره، فقال:

«وقوله: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]، ذهب في هذه الزجاج، كالتي في قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٩]، إلى أنّها «**أو**» التي للإباحة، أي أبيح للمخاطبين أن يشبّهوا بهذا أو هذا. وهذا فاسد، فإنّ «**أو**» لم توضع للإباحة في شيء من الكلام، ولكنّها على بابها. أمّا قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ فإنّه تعالى ذكر مثلين مضروبين للمنافقين في حالتين مختلفتين، فهم لا يخلون من إحدى الحالتين: فـ«**أو**» على بابها من الدلالة على أحد المعنيين، وهذا كما تقول: زيد لا يخلو أن يكون في المسجد أو الدار، ذكرت «**أو**» لأنّك أردت أحد الشيئين. وتأمّل الآية بما قبلها، وافهم المراد منها، تجد الأمر كما ذكرت لك. وليس المعنى أبحث لكم أن تشبهوه بهذا وهذا.

وأمّا قوله: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾، فإنّه ذكر قلوباً، ولم يذكر قلباً واحداً، فهي على الجملة قاسية أو على التعيين، لا تخلو من أحد أمرين: إمّا أن تكون كالحجارة، وإمّا أن تكون أشدّ قسوة.

ومن هذا قول الشاعر:

قُلْتُ لهم شيئانِ لابُدّ منهما ... صُدُورُ رِمَاحٍ أُشْرِعَتْ أَو سَلاسِلُ[1]

أي لا بدّ منهما في الجملة، ثم فصل الاثنين بالرماح والسلاسل، فبعضهم له الرماح قتلاً، وبعضهم له السلاسل أسراً، فهذا على التفصيل والتعيين، والأوّل على الجملة. فالأمران واقعان جملة، وتفصيلهما بما بعد «أو».

وقد يجوز في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾، مثل أن يكون ﴿مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾.

وأمّا «أو» التي للتخيير فالأمر فيها ظاهر.

وأمّا «أو» التي زعموا أنّها للإباحة، نحو: جالس الحسن أو ابن سيرين، فلم توجد الإباحة من لفظ «أو» ولا من معناها، ولا تكون «أو» قطّ للإباحة، وإنّما أخذت من لفظ الأمر الذي هو للإباحة، ويدلّ على هذا أنّ القائلين بأنّها للإباحة، يلزمهم أن يقولوا: إنّها للوجوب إذا دخلت بين شيئين لا بدّ من أحدهما، نحو قولك للمكفِّر: أطعم عشرة مساكين أو اكسهم، فالوجوب هنا لم يوجد من «أو»، وإنّما أخذ من الأمر، فكذا: جالس الحسن وابن سيرين»[2]. [بدائع الفوائد (١/ ١٩٧-١٩٩)].

---

(١) هو لجعفر بن علبة الحارثي في قصيدة مشهورة. وهو من شواهد ابن هشام. ولفظه عنده: وقالوا لنا ثنتان ...

انظر: «ديوان الحماسة» (٩)، «الأغاني» (١٣/٥٥)، «مغني اللبيب» (١/٦٥).

(٢) ما رجّحه الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ قد ذهب إليه أيضاً ابن هشام، لكن جمهور العلماء والنحاة يثبتون «أو» للشك أو للإباحة.

انظر: «المقتضب» (١/١٠)، «الأصول في النحو» لابن السراج (٢/٥٦)، «شرح ابن عقيل» (١/٢٣٢)، «المساعد على تسهيل الفوائد» (٢/٤٥٧)، «مغني اللبيب» (١/٦٧)، «حروف المعاني» للزجاجي (٥٠)، «الفصول» للجصاص (١/٨٩)، «إحكام الفصول» (ف/٢٢١)، «البرهان» (ف/٩٥)، «الإحكام» الآمدي (١/٥٨)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٠٥)، «العدة» (١/٢٠٠)، «تشنيف المسامع» (١/٤٩٣)، «البحر المحيط» (٢/٢٧٨)، «شرح الكوكب» (١/٢٦٣)، «التبصرة» للصيمري (١/١٣٢)، «البيان والتحصيل» (٢٣٠).

المبحث السابع: «لو».

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ «لو» تدلّ على الشرط للماضي، فقال:

««لو» يؤتى بها للربط لتعلّق ماض بماض، كقولك: لو زرتني لأكرمتك. ولهذا لم تجزم إذا دخلت على مضارع، لأنّ الوضع للماضي لفظاً ومعنى، كقولك: لو يزورني زيد لأكرمته. فهي في الشرط نظير «إنْ» في الربط بين الجملتين، لا في العمل، ولا في الاستقبال».

ونقل عن تاج الدين الكندي إنكاره كون «لو» للشرط، فقال:

«وكان بعض فضلاء المتأخرين ـ وهو تاج الدين الكندي ـ ينكر أن تكون «لو» حرف شرط، وغلّط الزمخشري في عدّها في أدوات الشرط. قال الأندلسي في شرح المفصل: فحكيت ذلك لشيخنا أبي البقاء، فقال: غلط تاج الدين في هذا التغليط، فإنّ «لو» تربط شيئاً بشيء، كما تفعل «إن»».

ثم اختار: أنّ النزاع لفظي، فقال:

«قلت: ولعلّ النزاع لفظي، فإن أريد بالشرط الرّبط المعنوي الحكمي، فالصواب ما قاله أبو البقاء والزمخشري، وإن أريد بالشرط ما يعمل في الجزأين، فليس من أدوات الشرط[1]». [بدائع الفوائد (١/ ٥٢)].

المبحث الثامن: «لولا».

قال في بيان حقيقتها:

«أداة تلازم بين امتناع الشيء ووجود غيره، نحو: لولا أن هدانا الله لضللنا[2]». [المصدر السابق (١/ ٤٤)].

---

(١) انظر: «المساعد» (١٨٩/٣)، «مغني اللبيب» (٢٥٥/١)، «التحبير» (٦٧٧/٢)، «شرح الكوكب» (٢٧٩/١).

(٢) انظر: «المقتضب» (٧٦/٣)، «معاني الحروف» للزجاجي (٣)، «مغني اللبيب» (٢٧٢/١)، «البرهان» (ف/١٠٠)، «قواطع الأدلة» (٦٠/١)، «تشنيف المسامع» (٥٤٥/١)، «البحر المحيط» (٢٨٩/٢)، «شرح الكوكب» (٢٨٤/١).

المبحث التاسع: «لن».

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ «**لن**» حرف نفي ونصب واستقبال، وأوضح حقيقتها، فقال:

«من خواصها: تخليصها الفعل للاستقبال، بعد أن كان محتملاً للحال. فأغنت عن السين وسوف.

ومن خواصها: أنّها تنفي ما قرب، ولا يمتد معنى النفي فيها كامتداد معنى النفي في حرف لا»[1].

ثمّ أنكر على المعتزلة في زعمهم أنّها تفيد تأبيد النفي[2]، وكشف نيتهم في ذلك من حيث اعتقادهم، أنّ الله لا يُرى يوم القيامة، فقال:

«ومن أجل ما تقدّم من قصور معنى النفي في «لن»، وطوله في «لا»، يعلم الموفّق قصور المعتزلة في فهم كلام الله تعالى، حيث جعلوا «لن» تدلّ على النفي على الدوام، واحتجّوا بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: **١٤٣**]. وعلمت بهذا أنّ بدعتهم الخبيثة، حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغي. وهكذا كلّ صاحب بدعة تجده محجوباً عن فهم القرآن». [انظر: بدائع الفوائد (١/ ٩٥- ٩٧)، وكذا (١/ ١٠١ و١٣٨)].

المبحث العاشر: «ما».

تأتي «**ما**» على معان كثيرة، ذكر منها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ثلاثة أوجه:

---

(١) انظر: «المقتضب» (٤٧/١)، «المساعد» (٦٦/٣)، «مغني اللبيب» (٢٨٤/١)، «البرهان» للزركشي (٣٨٧/٤)، «نهاية الوصول» (٤٥٢/٢)، «تشنيف المسامع» (٥٥٥/١)، «البحر المحيط» (٢٩٨/١).

(٢) وقد صرّح بذلك الزمخشري في الأنموذج، وقال في «الكشاف» (٥٠٤/٣): إنّها تفيد تأكيد النفي الذي تعطيه «لا»، وقد أنكره عليه جماعة من النحاة، كابن مالك، وابن عصفور وابن هشام. انظر المراجع السابقة.

أوّلها: أن تكون موصولة. فيرى أنّها للإبهام، واستدرك على النحويين في جعلها بمعنى «الذي» مطلقاً، مبيناً مخالفتها في المعنى وفي بعض الأحكام. فقال:

«قول النحاة[1]: إنّ «ما» الموصولة بمعنى «الذي»، إن أرادوا به أنّها بمعناها من كلّ وجه، فليس بحقّ. وإن أرادوا أنّها بمعناها من بعض الوجوه فحقّ».

ثمّ ذكر الفرق بينهما، فقال:

«والفرق بينهما أنّ «ما» اسم مبهم في غاية الإبهام، حتّى إنَّها تقع على كلّ شيء، وتقع على ما ليس بشيء. ألا تراك تقول: «إنّ الله يعلم ما كان، وما لم يكن»، ولفرط إبهامها لم يجز الإخبار عنها، حتّى توصل بما يوضّحها. وكلّ ما وصلت به، يجوز أن يكون صلة لـ «الذي»، فهو يوافق «الذي» في هذا الحكم، ويخالفها في إبهامها، فلا تكون نعتاً لما قبلها، ولا منعوتة، لأن صلتها بعينها غير النعت.

وأيضاً فلو نعتت بنعت زائد على الصلة، لارتفع إبهامها، وفي ارتفاع الإبهام منها جملة بطلان حقيقتها وإخراجها عن أصل موضوعها.

وتفارق «الذي» أيضاً في امتناعها من التثنية والجمع، وذلك أيضاً لفظ إبهامها. فإذا ثبت الفرق بينهما، فاعلم أنّه لا يجوز أن توجد إلاّ موصولة لإبهامها، وموصوفة، ولا يجوز أن توجد إلاّ واقعة على جنس تتنوّع منه أنواع، لأنّها لا تخلو من الإبهام أبداً، ولذلك كان في لفظها ألف آخره، لما في الألف من المدّ والاتساع في هواء الفم، مشاكلة لاتساع معناها في الأجناس. فإذا أوقعوها على نوع بعينه، وخصوا به من يعقل وقصروها عليه، أبدلوا الألف نوناً ساكنة، فذهب امتداد الصوت، فصار قصر اللّفظ موازناً لقصر المعنى.

---

(١) انظر: «المقتضب» (٤٨/١)، «المساعد» (١٤٦/١)، «شرح الكافية» لابن مالك (٢٧٦/١)، «الأصول في النحو» (٢٧٦/١)، «معاني الحروف» للزجاجي (٥٤)، «التلخيص» (ف/١٥٨)، «تشنيف المسامع» (٥٥٨/١).

وإذا كان أمرها كذلك، وجب أن يكون ضميرها العائد عليها، من الصلة التي لا بد للصلة منه. ولولا هو لم ترتبط بموصول حتى تكون صلة له، فيجب أن يكون ذلك الضمير بمنزلة ما يعود عليه في الإعراب والمعنى. فإذا وقعت على ما هو فاعل في المعنى، كان ضميرها فاعلاً في المعنى واللّفظ، نحو: «كرهت ما أصابك»، فـ «ما» مفعولة لكرهت في اللّفظ، وهي فاعلة لأصاب في المعنى، فالضمير الذي في «أصاب» فاعل في اللّفظ والمعنى.

وإذا وقعت على مفعول، كان ضميرها مفعولاً لفظاً ومعنى، نحو «سرني ما أكلته، وأعجبني ما لبسته»، فهي في المعنى مفعولة، لأنّها عبارة عن الملبوس، فضميرها مفعول في اللّفظ والمعنى. وكذلك إذا وقعت على اللّفظ، كان ضميرها مجروراً بـ«في»، لأنّ الظرف كذلك في المعنى، إلاّ أنّها لا تقع على المصادر، إلاّ على ما تختلف أنواعه للإبهام الذي فيها.

فإن قيل: فكيف وقعت على من يعقل، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾ [الشمس]، ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون]، وأمثال ذلك؟

قيل: هي في هذا كلّه على أصلها من الإبهام، والوقوع على الجنس العام لما يراد بـ «ما»، ما يراد بـ«من» من التعيين لما يعقل والاختصاص دون الشيوع، ومن فهم حقيقة الكلام، وكان له ذوق عرف هذا، واستبان له».

وأمّا قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فهذا كلام ورد في معرض التوبيخ والتبكيت للعين على امتناعه من السجود، ولم يستحق هذا التبكيت والتوبيخ، حيث كان السجود لمن يعقل، ولكن للمعصية والتكبّر على ما لم يخلقه، إذ لا ينبغي التكبر لمخلوق على مثله، إنما التكبر للخالق وحده. فكأنّه يقول سبحانه: لم عصيتني وتكبرت على ما لم تخلقه وخلقته أنا، وشرفته وأمرتك بالسجود له؟ فهذا موضع «ما» لأنّ معناها أبلغ، ولفظها أعمّ، وهو في الحجّة أوقع، وللعذر والشبهة أقطع.

فلو قال: «ما منعك أن تسجد لمن خلقت؟»، لكان استفهاماً مجرّداً من توبيخ وتبكيت، ولتوهّم أنّه وجب السّجود له من حيث كان يعقل، ولعلّه موجود في ذاته وعينه وليس المراد كذلك. وإنّما المراد توبيخه وتبكيته على ترك سجوده لما خلق الله، وأمره بالسجود له ولهذا عدل عن اسم آدم العلم مع كونه أخص، وأتى بالاسم الموصول الدال على جهة التشريف المقتضية لسجوده له، كونه خلقه بيديه. وأنت لو وضعت مكان «ما» لفظة «من» لما رأيت هذا المعنى المذكور في الصّلة، وأنّ «ما» جيء بها وصلة إلى ذكر الصلة. فتأمّل ذلك فلا معنى إذاً للتعيين بالذكر، إذ لو أريد التعيين، لكان بالاسم العلم أولى وأحرى.

وكذلك قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾ [الشمس]، لأنّ القسم تعظيم للمقسم به واستحقاقه للتعظيم من حيث «ما»، وأظهر هذا الخلق العظيم الذي هو السماء ومن حيث سوّاها وزيّنها بحكمته فاستحق التعظيم، وثبتت قدرته. فلو قال: «ومن بناها»، لم يكن في اللّفظ دليل على استحقاقه للقسم من حيث اقتدر على بنائها، ولكان المعنى مقصوراً على ذاته ونفسه، دون الإيماء إلى أفعاله الدّالة على عظمته، المنبئة عن حكمته، المفصحة باستحقاقه للتعظيم من خليقته. وكذلك قولهم: «سبحان ما يسبّح الرعد بحمده»، لأنّ الرعد صوت عظيم، من جرم عظيم، والمسبّح به لا محالة أعظم. فاستحقاقه للتسبيح من حيث يستحقه العظيمات من خلقه، لا من حيث كان يعلم، ولا تقل يعقل في هذا الموضع.

فإذا تأمّلت ما ذكرناه، استبان لك قصور من قال: إنّ «ما» مع الفعل في هذا كلّه، سوى الأول في تأويل المصدر. وأنّه لم يقدر المعنى حقّ قدره، فلا لصناعة النحو وُفّق، ولا لفهم التفسير رُزق، وأنّه تابع الحز، وأخطأ المفصل، وحام ولكن ما ورد المنهل»[1].

الثاني: أن تكون مصدرية، فقال في بيان حقيقتها:

---

(١) نصر الإمام ابن القيّم قول السهيلي، وقد نقله عنه الزركشي في «البرهان» (٣٩٨/٤) دون تعقيب.

«معنى وقوعها عليه؛ أنّها إذا دخلت على الفعل، كان معها في تأويل المصدر، هكذا أطلق النحاة[1]، وهنا أمور يجب التنبيه عليها والتنبّه لها:

أحدها: الفرق بين المصدر الصريح، والمصدر المقدّر مع «ما»، والفرق بينهما أنك إذا قلت: «يعجبني صنعك»، فالإعجاب هنا واقع على نفس الحدث، بقطع النظر عن زمانه ومكانه. وإذا قلت: «يعجبني ما صنعت»، فالإعجاب واقع على صنع ماض، وكذلك «ما تصنع»، واقع على مستقبل. فلم تتّحد دلالة ما، والفعل والمصدر.

الثاني: أنّه لا تقع مع كلّ فعل في تأويل المصدر، وإن وقع المصدر في ذلك الموضع، فإنك إذا قلت: «يعجبني قيامك»، كان حسناً. فلو قلت: «يعجبني ما تقوم» لم يكن كلاماً حسناً، وكذلك: «يعجبني ما تقوم، وما تجلس»، أي قيامك وجلوسك، ولو أتيت بالمصدر كان حسناً. وكذلك إذا قلت: «يعجبني ما تذهب»، لم يكن في الجواز والاستعمال مثل «يعجبني ذهابك»». [المصدر السابق (١/ ١٤٢)].

الثالث: أن تكون مهيّئة لدخول الفعل على الفعل، فقال في بيان ذلك:

«وأمّا طالما يقوم زيد، وقلّ ما يأتي عمرو، فـ «ما» هنا واقعة على الزمان، والفعل بعدها متعدّ إلى ضميره بحرف الجر، والتقدير: طال زمان يقوم فيه زيد، وقلّ زمان يأتينا فيه عمرو، ثمّ حذف الضمير، فسقط الحرف». هذا تقدير طائفة من النحاة منهم السهيلي وغيره.

ويحتمل عندي تقديرين آخرين، هما أحسن من هذا:

أحدهما: أن تكون مصدريّةً وقتيّةً، والتقدير: طال قيام زيد، وقلّ إتيان عمرو. وإنما كان هذا أحسن، لأنّ حذف العائد من الصفة قبيح، بخلاف حذفه إذا لم يكن عائداً على شيء، فإنّه أسهل. وإذا جعلت مصدرية، كان حذف الضمير حذفَ فضلة غير عائد على موصوف.

---

(١) اتبعهم في ذلك بعض علماء الأصول، انظر: «البرهان» (١/١٨٦)، «الإحكام» (١/٦٤)، «تشنيف المسامع» (١/٥٦٠)، «مغني اللبيب» (١/٣٠٣)، «معاني الحروف» (٥٤).

والتقدير الثاني(*) وهو أحسنها: أنّ «ما» هٰهنا مهيّأة لدخول الفعل على الفعل، ليست مصدرية[1]، ولا نكرة، وإنما أتى بها لتكون مهيّئة لدخول طال على الفعل، فإنّك لو قلت: طال يقوم زيد، وقل يجيء عمرو، لم يجز، فإذا أدخلت «ما» استقام الكلام.

وهذا كما دخلت على «رُبَّ»، مهيّئة لدخولها على الفعل. نحو قوله: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ۝٢﴾ [الحجر]، وكما دخلت على «إنّ» مهيّئة لدخولها على الفعل، نحو: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨].

فإذا عرفت هذا فقول النبيّ ﷺ: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[2] هو من هذا الباب، ودخلت «ما» بين كاف التشبيه، وبين الفعل، مهيّئة لدخولها عليه في كافة للخافض، ومهيّئة له أن تقع بعد الفعل، وهذا قد خفي على أكثر النحاة، حتّى ظنّ كثير منهم أنّ «ما» هٰهنا مصدرية، وليس كما ظنّ، فإنّه لم يقع التشبيه بالرؤية.

وأنت لو صرّحت بالمصدر هنا، لم يكن كلاماً صحيحاً، فإنّه لو قيل: «صلّوا كرؤيتكم صلاتي»، لم يكن مطابقاً للمعنى المقصود، فلو قيل: إنها موصولة والعائد محذوف، والتقدير: صلوا كالتي رأيتموني أصلّي، أي كالصلوات التي رأيتموني أصلّيها، كان أقرب من المصدرية على كراهته، فالصواب ما ذكرته لك.

ونظير هذه المسألة قوله ﷺ للصديق: «**كَمَا أَنْتَ**»[3]، فأنت مبتدأ،

(*) في الأصل: الثالث.

(١) ويسميها النحاة «الكافة». انظر: «تشنيف المسامع» (٥٦١/١)، «المقتضب» (٥٥/٢)، «مغني اللبيب» (٣٠٦/١).

(٢) هو طرف من حديث مالك بن الحويرث ﷺ؛ أخرجه البخاري في الأذان: باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة والإقامة (رقم: ٦٣١).

(٣) رواه الطبراني في الكبير (١٥٨/٦ رقم: ٥٨٤٣) عن سهل بن سعد في قصة استخلاف أبي بكر ﷺ في الصلاة، وقد أخرجه البخاري (٦٥٢)، ومسلم (٤٢١) بلفظ: «فأشار إليه رسول الله ﷺ أن امكث مكانك».

والخبر محذوف، فلا مصدر هنا، إذ لا فعل. فمن قال: «إنّها مصدرية»، فقد غلط، وإنما هي مهيئة لدخول الكاف على ضمير الرفع، والمعنى: كما أنت صانع أو كما أنت مصلّ، فدُمْ على حالتك.

ونظير ذلك أيضاً وقوعها بين بعد والفعل، نحو قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنۡهُمۡ﴾ [التوبة: ١١٧]، ليست مصدرية كما زعم أكثر النحاة، بل هي مهيَّئة لدخول «بعد» على فعل كاد، إذ لا يصاغ من كاد و«ما» مصدر إلاّ أن يتجشّم له فعل بمعناه، يسبك منها، ومن ذلك الفعل مصدر. وعلى ما قدّرناه لا يحتاج إلى ذلك، ويؤيّد هذا قول الشاعر:

أَعَلاَقَةً أُمَّ الوُلَيِّدِ بَعْدَمَا ... أَفْنَانُ رَأْسِكِ كَالثَّغَامِ المُخْلِسِ[1]

أفلا تراها هٰهنا، حيث لا فعل ولا مصدر أصلاً؟، فهي كقوله: «كما أنت» مهيّئة لدخول «بعد» على الجملة الابتدائية، ولكن الخبر في البيت مذكور، وهو في قوله: «كما أنت» محذوف. [بدائع الفوائد (١/ ١٤٤- ١٤٥)].

المبحث الحادي عشر: «أنْ» المفتوحة الساكنة.

لها مواضع ذكر منها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ موضعين:

أحدهما: أن تكون مصدرية[2]، وذكر فوائد دخولها على الفعل دون الاكتفاء بمصدرها، فقال:

«في دخول «أنْ» على الفعل دون الاكتفاء بالمصدر، ثلاث فوائد:

---

(١) البيت للمرار الفقعسي، وهو من شواهد سيبويه، والمبرّد، وابن هشام.
انظر: «كتاب سيبويه» (١/٢٨٣)، «المقتضب» (٢/٥٤)، «مغني اللبيب» (١/٣١١)، «خزانة الأدب» (٤/٤٩٣).

(٢) انظر: «المقتضب» (١/٤٨و ٢/٣٦١)، «مغني اللبيب» (١/٢٧)، «البحر المحيط» (١/٢٧٤و ٢٧٦).

أحدها: أنّ المصدر قد يكون فيما مضى وفيما هو آت، وليس في صيغته ما يدلّ عليه، فجاؤوا بلفظ الفعل المشتقّ منه، مع «أنْ» ليجتمع لهم الإخبار عن الحدث مع الدلالة على الزمان.

الثانية: أنَّ «أنْ» تدلُّ على إمكان الفعل، دون الوجوب والاستحالة.

الثالثة: أنّها تدلّ على مجرّد معنى الحدث، دون احتمال معنى زائد عليه. ففيها تحصين من الإشكال، وتخليص له من شوائب الإجمال. بيانه أنّك إذا قلت: «كرهت خروجك، وأعجبني قدومك»، احتمل الكلام معاني.

منها: أن يكون نفس القدوم هو المعجب لك، دون صفة من صفاته وهيئاته، وإن كان لا يوصف في الحقيقة بصفات، ولكنّها عبارة عن الكيفيات. واحتمل أيضاً أنّك تريد أنّه أعجبك سرعته، أو بطؤه، أو حالة من حالاته. فإذا قلت: «أعجبني أنْ قدمت»، كانت «أنْ» على الفعل بمنزلة الطابع. والصواب من عوارض الإجمالات المتصوّرة في الأذهان، وكذلك زادوا «**أنْ**» بعد «**لمّا**» في قولهم: «لمّا أنْ جاء زيد أكرمتك»، ولم يزيدوها بغير ظرف سوى «**لمّا**»، وذلك أنّ «**لمّا**» ليست في الحقيقة ظرف زمان، ولكنّه حرف يدلّ على ارتباط الفعل الثاني بالأوّل، وأنّ أحدهما كالعلّة للآخر بخلاف الظرف، إذا قلت: «حين قام زيد، قام عمرو»، فجعلت أحدهما وقتاً للآخر، على اتّفاق لا على ارتباط. فلذلك زادوا «**أنْ**» بعدها، صيانةً لهذا المعنى، وتخليصاً له من الاحتمال العارض في الظرف، إذ ليس الظرف من الزّمان بحرف، فيكون قد جاء لمعنى كما جاءت «**لمّا**»». [بدائع الفوائد (١/ ٩٢-٩٣)].

الثاني: أن تكون مفسّرة[١]، فقال في بيان حقيقتها:

«وأمّا «**أنْ**» التي للتفسير، فليست مع ما بعدها بتأويل المصدر، ولكنّها تشارك «**أنْ**» التي تقدّم ذكرها في بعض معانيها، لأنّها تحصين لما بعدها من

---

(١) انظر: «كتاب سيبويه» (٣/ ١٥٢، ١٦٢)، «المقتضب» (٢/ ٣٦١)، «مغني اللبيب» (١/ ٣١)، «أوضح المسالك» (٤/ ١٥٧٢).

الاحتمالات، وتفسير لما قبلها من المصادر المجملات، التي في معنى المقالات والإشارات. فلا يكون تفسيراً إلاّ لفعل، في معنى التراجم الخمسة الكاشفة عن كلام النفس، لأنّ الكلام القائم في النفس، والغائب عن الحواس في الأفئدة، يكشفه للمخاطبين خمسة أشياء: اللّفظ، والخطّ، والإشارة، والعقد، والنصب، وهي لسان الحال، وهي أصدق من لسان المقال. فلا تكون «أنْ» المفسّرة، إلاّ تفسيراً لِما أُجمِلَ من هذه الأشياء، كقولك: «كتبت إليه أن اخرج، وأشرت إليه أن اذهب، ﴿نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل: ٨]، وأوصيته أن اشكر، وعقدت في يدي أن قد أخذت بخمسين، وزَرَّبْتُ على حائطي أن لا يدخلوه.

ومنه قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْاْ فِي ٱلْمِيزَانِ ۝٨﴾ [الرحمن]، هي ههنا لتفسير النصبة التي هي لسان الحال، وإذا كان الأمر فيها كذلك، فهي بعينها التي تقدّم ذكرها، لأنّها إذا كانت تفسيراً فإنّما تفسِّر الكلام، والكلام مصدر، فهي إذاً في تأويل مصدر، إلاّ أنّك أوقعت بعدها الفعل بلفظ الأمر والنهي. وذلك مزيد فائدة، ومزيد الفائدة لا تخرج الفعل عن كونه فعلاً، فلذلك لا تخرج عن كونها مصدرية، كما لا يخرجها عن ذلك صيغة المضي والاستقبال، بعدها إذا قلت: «يعجبني أنْ تقوم، وأنْ قمت»، فكأنّهم إنّما قصدوا إلى ماهية الحدث، مخبراً عن الفاعل لا الحدث مطلقاً، ولذلك لا تكون مبتدأة وخبرها في ظرف أومجرور، لأنّ المجرور لا يتعلق بالمعنى الذي يدلّ عليه «أنْ»، ولا الذي من أجله صيغ الفعل، واشتق من المصدر، وإنّما يتعلق المجرور بالمصدر نفسه، مجرداً من هذا المعنى كما تقدم، فلا يكون خبراً عن «أنْ» المتقدمة، وإن كانت في تأويل اسم، وكذلك أيضاً لا يخبر عنها بشيء ممّا هو من صفة للمصدر، كقولك: «قيام سريع، أوبطيء ونحوه»، لا يكون مثل هذا خبراً عن المصدر». [المصدر السابق (١/ ٩٣-٩٤)].

المبحث الثاني عشر: «إِنْ» المكسورة الخفيفة.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّها تأتي للشرط، وتستعمل فيما يمكن وقوعه. قال:

المشهور عند النحاة والأصوليّين والفقهاء[1]، أنّ أداة «**إنْ**»، لا يعلّق عليها إلاّ محتمل الوجود والعدم، كقولك: «إنْ تأتني، أكرمك». ولا يعلّق عليها محقّق الوجود، فلا تقول: «إن طلعت الشمس أتيتك»، بل تقول: «إذا طلعت الشمس أتيتك»، و« **إذا**» يعلّق عليها النوعان.

واستشكل هذا بعض الأصوليّين، فقال: «قد وردت «**إنْ**» في القرآن، في معلوم الوقوع قطعاً، كقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣]، وهو سبحانه، يعلم أنّ الكفار في ريبٍ منهم. وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [البقرة: ٢٤]، ومعلوم قطعاً انتفاء فعلهم».

وأجاب عن هذا، بأنْ قال: «إنّ الخصائص الإلهيّة لا تدخل في الأوضاع العربيّة، بل الأوضاع العربيّة مبنيّة على خصائص الخلق، والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب، وعلى منوالهم، فكلّ ما كان في عادة العرب حسناً، أُنزل القرآن على ذلك الوجه، أو قبيحاً لم ينزَّل في القرآن. فكلّ ما كان شأنه أن يكون في العادة مشكوكاً فيه بين النّاس، حَسُنَ تعليقه بـ «**أن**» من قبل الله ومن قبل غيره، سواء كان معلوماً للمتكلّم أو للسامع أم لا.

وكذلك يحسن من الواحد منّا أن يقول: «إن كان زيد في الدار فأكرمه»، مع علمه بأنّه في الدار، لأنّ حصول زيد في الدار شأنه أن يكون في العادة مشكوكاً فيه. فهذا هو الضابط لما تعلق على «**إنْ**»، فاندفع الإشكال.

قلت: «هذا السؤال لا يرد، فإنّ الذي قاله القوم: «إنّ الواقع ولا بد، لا يعلّق بـ «إن»، وأما ما يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع، فهو الذي يعلق بها، وإن كان بعد وقوعه متعين الوقوع، وإذا عرفت هذا فتدبر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾﴾ [الشورى]، كيف أتى في تعليق الرّحمة

---

(١) انظر: «المقتضب» (٥٦/٢)، «البرهان» للزركشي(٢٠٠/٤)، «تشنيف المسامع» (٥٠٣/١)، «شرح الكوكب» (٢٧٣/١)، «البحر المحيط» (٢٧٨/١)، «التحبير» (٦٧٤/٢).

المحقّقة إصابتها من الله تعالى بـ «إذا»، وأتى في إصابة السيّئة بـ «إنْ»، فإنّ ما يعفو الله تعالى عنه أكثر. وأتى في الرّحمة بالفعل الماضي، الدّال على تحقيق الوقوع، وفي حصول السيّئة بالمستقبل الدّال على أنّه غير محقّق ولا بدّ. وكيف أتى في وصول الرّحمة بفعل الإذاقة الدّال على مباشرة الرحمة لهم، وأنّها مذوقة لهم، والذوق هو أخص أنواع الملابسة وأشدّها. وكيف أتى في الرّحمة بحرف ابتداء الغاية مضافة إليه، فقال: ﴿مِنَّا رَحْمَةً﴾ ، وأتى في السيّئة بباء السببيّة مضافة إلى كسب أيديهم، وكيف أكّد الجملة الأولى التي تضمّنت إذاقة الرّحمة، بحرف «إنْ» دون الجملة الثانية، وأسرار القرآن الكريم أكثر وأعظم من أن يحيط بها عقول البشر».

وتأمّل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]، كيف أتى بـ«إذا» هٰهنا، لما كان مسُّ الضرِّ لهم في البحر محقّقاً، بخلاف قوله: ﴿لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَـٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ ﴿٤٩﴾﴾ [فصلت]، فإنّه لم يقيِّد مسّ الشرّ هنا، بل أطلقه، ولَمّا قيّده بالبحر الذي هو متحقّق فيه ذلك أتى بأداة «إذا».

وتأمّل قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا ﴿٨٣﴾﴾ [الإسراء]، كيف أتى هنا بـ «إذا» المشعرة بتحقيق الوقوع، المستلزم لليأس. فإنّ اليأس إنّما حصل عند تحقّق مسّ الشرّ له، فكان الإتيان بـ «إذا» هٰهنا، أدلّ على المعنى المقصود من «إنْ»، بخلاف قوله: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ ﴿٥١﴾﴾ [فصلت]، فإنّه بقلّة صبره، وضعف احتماله متى توقّع الشرّ أعرض وأطال في الدعاء، فإذا تحقّق وقوعه كان يؤوساً.

ومثل هذه الأسرار في القرآن، لا يرقى إليها إلاّ بموهبة من الله، وفهم يؤتيه عبداً في كتابه». [بدائع الفوائد (١/ ٤٦- ٤٨)].

المبحث الثالث عشر: «أَيّ» بفتح الهمزة، وتشديد الياء.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصل وضعها، وأنّها للتعيين والتمييز، فقال:

«في تحقيق معنى «أيّ»، وهو أنّ لفظ الألف والياء المكرّرة راجعٌ في جميع الكلام إلى معنى التعيين والتمييز للشيء من غيره، فمنه: آية الشمس لضوئها، لأنّه يبيّنها، ويميّزها من غيره. ومنه: الآية: العلامة. ومنه: «خرج القوم بآيهم»، أي: بجماعتهم التي يتميّزون بها عن غيرهم، ومنه: «تأيّيت بالمكان»، أي: تثبّتّ لتبيين شيء، أو تمييزه.

ومنه قول امرئ القيس:

قِفْ بِالدِّيَارِ وُقُوفَ حَابِسْ وَتَأَيَّ إِنَّكَ غَيْرُ يَائِسْ[1]

وقال الكميت:

وتَأَيَّ إِنَّكَ غَيْرُ صَاغِرْ

ومنه «إيّاك» في المضمرات، لأنّه في أكثر الكلام مفعول مقدّم، والمفعول إنّما يتقدّم على فعله، قصداً إلى تعيينه، وحرصاً على تمييزه عن غيره، وصرفاً للذهن عن الذهاب إلى غيره. ولذلك تقدّم في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] إذ الكلام وارد في معرض الإخلاص، وتحقيق الوحدانية، ونفي عوارض الأوهام عن التعلق بغيره».

ثمّ ذكر أنها تأتي على وجوه.

أحدها: أن تكون وصلة إلى نداء «ما» في «أل». قال:

«ولهذا اختصّت «أيّ» بنداء ما فيه الألف واللاّم، تمييزاً له وتعييناً[2]».

الثاني: أن تكون مفسّرة، قال:

---

(١) لم أقف عليه في ديوان امرئ القيس، ولا من نسبه إليه، كخزانة الأدب ونحوه، والمشهور من قول الكميت بن زيد كما ذكره ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بعده، لكنه قال: «زائر» بدل «حابس»، ثم قال: وتأيّ... وذكر عجز البيت الثاني انظر «ديوان الكميت» (٢٢٣/١).

(٢) نحو: «يا أيّها الذين آمنوا»، و«يا أيّها الرجل».

انظر: «مغني اللبيب» (٧٨/١)، «تشنيف المسامع» (٤٩٨/١).

«ومنه وقوع «أيّ»[1] تفسيراً، كقولك: «عندي عِهن»، أي: صوف.

الثالث: أن تكون منفيّةً لما قبلها[2]، قال:

«وأمّا وقوعها نفياً لما قبلها، نحو: «مررت برجل أيّ رجل». «فأيّ» تدرّجت إلى الصِّفة من الاستفهام. كان الأصل: أيّ رجل؟، هو على الاستفهام الذي يراد به التفخيم والتهويل. وإنّما دخله التفخيم، لأنّهم يريدون إظهار العجز، والإحاطة لوصفه، فكأنّه ممّا يستفهم عنه بجهل كنهه، فأدخلوه في باب الاستفهام الذي هو موضوع لما يجهل.

وكذلك جاء: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢﴾ [القارعة]، ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢﴾ [الحاقة]، أي أنّها لا يحاط بوصفها. فلما ثبت هذا اللّفظ في باب التفخيم والتعظيم للشيء، قرب من الوصف حتى أدخلوه في باب النعت، وأخّروه في الإعراب عمّا قبله. ومنه قول الشاعر:

جَاؤوا بِمَذْقٍ هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ قَطّ[3]

أي: كأنّه في لون الذئب إن كنت رأيت الذئب.

ومنه: «مررت بفارس، هل رأيت الأسد؟»، وهذا التقدير أحسن من قول بعض النّحويّين: إنّه معمول، ووصف مقدّر. وهو قول محذوف، أي مقول فيه: «هل رأيت كذا؟»، وما ذكرته لك أحسن وأبلغ، فتأمّله».. [انظر: بدائع الفوائد (١/١٥٨-١٥٩)].

---

(١) لكن ترد هنا بالفتح والسكون. انظر: «مغني اللبيب» (٧٦/١)، «تشنيف المسامع» (٤٩٨/١).

(٢) ويعبّر عنها، أنّها دالّة على معنى الكمال.
انظر: «كتاب سيبويه» (٣٦٣/١)، «مغني اللبيب» (٧٨/١)، «تشنيف المسامع» (٤٩٨/١).

(٣) هذا عجز بيت، وصدره: حتّى إذا جنّ الظلام واختلط. ولم ينسب لأحد، وهو من شواهد ابن هشام وغيره، وأورده الجاحظ بأتّم منه. والمذق: هو اللبن الممزوج بالماء. انظر: «لسان العرب» مادة «مذق»، «مغني اللبيب» (٢٤٦/١)، «أوضح المسالك» (٣١٠/٣)، «شرح ابن عقيل» (١٩٩/٢)، «البيان والتبين» (٣٥١/١).

المبحث الرابع عشر: «أم».

تأتي «**أم**» على أوجه، ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ منها وجهين:

أحدهما: أن تكون متّصلة قال:

««**أم**» تكون على ضربين: متّصلة، وهي المعادلة لهمزة الاستفهام[1]».

ثمّ ذكر سبب معادلتها للهمزة، دون غيرها من حروف الاستفهام، فقال:

«وإنّما جعلوها معادلة للهمزة، دون «**هل**» و«**متى**» و«**كيف**»، لأنّ الهمزة هي أمّ الباب، والسؤال بها استفهام بسيط مطلق، غير مقيّد بوقت، ولا حال. والسؤال بغيرها استفهام مركّب مقيد، إمّا بوقت كـ«**متى**»، وإمّا بمكان كـ «**أين**»، وإمّا بحال نحو: «**كيف**»، وإمّا بنسبة نحو: «هل زيد عندك؟». ولهذا لا يقال: «كيف زيد أم عمرو؟»، ولا: «أين زيد أم عمرو؟»، ولا: «من زيد أم عمرو؟».

وأيضاً، فلأنّ «الهمزة» و«**أم**» يصطحبان كثيراً، كقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦]، ونحو قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ﴾ [النازعات: ٢٧].

وأيضاً فلأنّ اقتران «**أم**» بسائر أدوات النفي غير الهمزة، يفسد معناها. فإنّك إذا قلت: «كيف زيد؟»، فأنت سائل عن حاله. فإذا قلت: «أم عمرو»، كان خلفاً من الكلام، وكذلك إذا قلت: «من عندك؟»، فأنت سائل عن تعيينه. فإذا قلت: «أم عمرو»، فسد الكلام، وكذلك الباقي.

وأيضاً فإنّما عادلت الهمزة دون غيرها، لأنّ الهمزة من بين حروف الاستفهام تكون للتقرير والإثبات، نحو: «ألم أحسن إليك؟»، فإذا قلت:

---

(١) انظر: «المقتضب» (٢٨٦/٣)، «أوضح المسالك» (٣٦٨/٣)، «شرح ابن عقيل» (٢٢٩/٢)، «مغني اللبيب» (٤١/١)، «التقريب» (٤١٣/١)، «إحكام الفصول» (ف/١٧)، «التبصرة» للصميري (٤٧٢/١)، «نهاية الوصول» (٤٣٠/٢).

«أعندك زيد أم عمرو؟»، فأنت مقرّ بأنّ أحدهما عنده ومثبت لذلك، وطالب تعيينه. فأتوا بالهمزة التي تكون للتقرير دون «هل» التي لا تكون لذلك، إنّما يستقبل بها الاستفهام استقبالاً».

ثم بيّن حقيقتها، وأنّها يسأل بها عن تعيين ما علم وقوعه، فقال:

«وسرّ المسألة أنّ: «أم» هذه مشربة معنى «أيّ»، فإذا قلت: «أزَيدٌ عندك أم عمرو؟»، كأنّك قلت: «أيُّ هذين عندك؟»، ولذلك تعيَّن الجواب بأحدهما، أو بنفيهما، أو بإثباتهما. ولو قلت: نعم أو لا كان خلفاً من الكلام، وهذا بخلاف «أو»، فإنّك إذا قلت: «أزيدٌ عندك أم عمرو؟»، كنت سائلاً عن كون أحدهما عنده بخبر معيّن، فكأنّك قلت: «أعندك أحدهما؟»، فيتعين الجواب بـ«نعم» أو «لا».

وتفصيل ذلك: أنّ السؤال على أربع مراتب، في هذا الباب:

الأوّل: السؤال بالهمزة منفردة، نحو: «أعندك شيء مما يحتاج إليه؟»، فتقول: «نعم». فينتقل إلى المرتبة الثانية، فتقول: «ما هو؟»، فتقول: «متاع». فينتقل إلى المرتبة الثالثة بـ «أيّ»، فتقول: «أيّ متاع؟»، فتقول: «ثياب». فتنتقل إلى المرتبة الرابعة، فتقول: «أكتان هي، أم قطن، أم صوف؟». وهذه أخصّ المراتب، وأشدّها طلباً للتعيين، فلا يحسن الجواب إلاّ بالتعيين. وأشدّها إبهاماً السؤال الأول، لأنّه لم يدّع فيه أنّ عنده شيئاً، ثمّ الثّاني أقلّ إبهاماً منه، لأنّ فيه ادّعاء شيء عنده، وطلب ماهيته، ثمّ الثالث أقلّ إبهاماً وهو السؤال بـ «أيّ»، لأنّ فيه طلب تعيين ما عرف حقيقته، ثمّ السؤال الرابع بـ «أم» أخصّ من ذلك كلّه، لأنّ فيه طلب تعيين فرد من أفراد قد عرفها وميّزها، والثالث إنّما فيه تعيين جنس عن غيره.

ولا بدّ في «أم» هذه من ثلاثة أمور، تكون بها متّصلة.

أحدها: أن تعادل بهمزة الاستفهام.

الثاني: أن يكون السائل عنده علم أحدها، دون تعيينه.

الثالث: أن لا يكون بعدها جملة من مبتدأ وخبر، نحو قولك: «أزيد

عندك أم عندك عمرو؟»، فقولك: «أم عندك عمرو؟»، يقتضي أن تكون منفصلة، بخلاف ما إذا قلت: «أزيد عندك أم عمرو؟»، فإذا وقعت الجملة بعدها فعلية، لم تخرجها عن الاتصال نحو: «أعطيت زيداً أم حَرَمْتَه».

وسرّ ذلك كلّه: أنّ السؤال قام عن تعيين أحد الأمرين، أو للأمر. فإذا قلت: «أزيد عندك أم عمرو؟»، كأنّك قلت: «أيّهما عندك؟»، وإذا قلت: «أزيد عندك أم عندك عمرو؟»، كان كلّ واحد منهما جملة مستقلة بنفسها، وأنت سائل: «هل عنده زيد أو لا؟»، ثمّ استأنفت سؤالاً آخر: «هل عندك عمرو أم لا؟». فتأمّله، فإنّه من دقيق النّحو».

ثم ذكر العلّة في تسميتها متّصلة ومعادلة، فقال:

«ولذلك سميّت متصلة، لاتصال ما بعدها بما قبلها، وكونه كلاماً واحداً.

وفي السؤال بها معادلة وتسوية، فأمّا المعادلة: فهي بين الاسمين أو الفعلين، لأنّك جعلت الثاني عديل الأول في وقوع «الألف» على الأوّل، و«أم» على الثاني.

وأمّا التسوية: فإنّ الشيئين المسؤول عن تعيين أحدهما مستويان في علم السائل، وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾﴾ [النازعات: ٢٧]، هو على التقرير والتوبيخ، والمعنى: أيّ المخلوقين أشدّ خلقاً، وأعظم. ومثله: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ [الدخان: ٣٧].

فإن قيل: هذا ينقض ما أصّلتموه، فإنّكم ادّعيتم أنّها إنّما يسأل بها عن تعيين ما عُلم وقوعه، وهنا لا خير فيهم، ولا في قوم تبع.

قيل: هذا لا ينقض ما ذكرناه، بل يشدّه ويقوّيه. فإنّ مثل هذا الكلام يخرج خطاباً على تقرير دعوى المخاطب، وظنّه أنّ هناك خيراً، ثمّ يدّعي أنّه هو ذلك المفصل، فيخرج الكلام معه، والتقريع والتوبيخ على زعمه وظنّه، أي ليس الأمر كما زعمتم.

وهذا كما تُعاقب شخصاً على ذنبٍ لم يفعله مثله، وتدّعي أنّك لا

تعاقبه فتقول: «أنت خير أم فلان؟ وقد عاقبته بهذا الذنب، ولستَ خيراً منه». [بدائع الفوائد (١/ ٢٠٣-٢٠٥)].

الثاني: أن تكون منقطعة.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أوّلاً تقرير النحاة في إفادتها للإضراب، وأشار إلى الخلاف بينهم، في كونها بمنزلة «**بل**»، فقال:

«وأمّا «**أم**» التي للإضراب، وهي: المنقطعة، فإنّها قد تكون «**أم**» إضراباً، ولكن ليس بمنزلة «**بل**» كما زعم بعضهم، ولكن إذا مضى كلامك على اليقين، ثم أدركك الشكّ، مثل قولهم: «إنّها لإبل أم شاة، كأنك أضربت عن اليقين، ورجعت إلى الاستفهام حين أدركك الشكّ.

ونظيره قول الزَّبَّاء: «عسى الغوير أبؤساً[1]»، فتكلّمت بعسى الغوير ثمّ أدركها اليقين، فختمت كلامها بحكم ما غلب على ظنّها، لا بحكم عسى، لأنّ عسى لا يكون خبرها اسماً عن حدث، فكأنّها لما قالت: «عسى الغوير»، قالته متوقّعة شرّاً، تريد الإخبار بفعل مستقبل متوقع، كما تقتضيه عسى، ثمّ هجم عليها اليقين، فعدلت إلى الإخبار باسم حدث يقتضي جملة ثبوتية محققة، فكأنّها قالت: «أصار الغوير أبؤساً»، فابتدأت كلامها على الشك، ثمّ ختمته بما يقتضي اليقين والتحقيق.

فكذا «أم» إذا قلت: «إنّها لإبل» ابتدأت كلامك باليقين والجزم، ثمّ أدركك الشكّ في أثنائه، فأتيت بـ «أم» الدالّة على الشكّ، فهو عكس طريقه «عسى الغوير أبؤساً». ولذلك قدرت بـ «بل» لدلالتها على الإضراب، فإنك أضربت عن الخبر الأول إلى الاستفهام والشكّ، فإنّك أخبرت أوّلاً عمّا

---

(١) هذا مثل قديم، يضرب به للرجل يخبر بالشرّ فيتّهم به. وقيل: أوّل من تكلّم به الزَّبّاء، وفيه قصة، وقد روي عن عمر بن الخطاب ﷺ. والغوير: تصغير غار، الأبؤس: جمع بؤس، وهو الشدّة. ومعناه، لعلّ الشرّ يأتيك من قِبَل الغار.
انظر: «النهاية في غريب الحديث» (١/ ٩٠، ٣/ ٣٩٤)، «مجمع الأمثال» (٢/ ٣٤١)، «جمهرة الأمثال» (٢/ ٥٠)، «فصل المقال في شرح كتاب الأمثال» (١/ ٤٢٤)، «المستقصى من أمثال العرب» (٢/ ١٦١).

توهمت، ثمّ أدركك الشكّ، فأضربت عن ذلك الإخبار. وإذا وقع بعد «أم» هذه، الاسم المفرد، فلا بد من تقدير مبتدأ محذوف، وهمزة استفهام. فإذا قلت: «إنّها لإبل أم شاة»، كان تقديره لإبل أهي شاة، وليس الثاني خبراً ثبوتياً كما توهّمه بعضهم، وهو من أقبح الغلط، يشير عليه قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الطور]. وقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الزخرف]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [الطور: ٤٣]، ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [الطور: ٣٨]، ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾﴾ [الصافات]، ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ [الطور: ٣٥]، فهذا ونحوه، يدلّك على أنّ الكلام بعدها استفهام محض، وأنّه لا يقدّر بـ «بل» وحدها، ولا يقدر أيضاً بالهمزة وحدها، إذ لو قدّر بالهمزة وحدها، لم يكن بينه وبين الأول علاقة. لأنّ الأوّل خبر، و«أم» المقدرة بالهمزة وحدها، لا تكون إلاّ بعد استفهام، فتأمّله رحمك الله تعالى.

هذا شرح كلام النحاة، وتقريره في هذا الحرف».

ثمّ اختار أنّها على أصلها من المعادلة والاستفهام، مستعرضاً أدلته على ذلك، فقال:

«الحقّ أن يقال: إنّها على بابها، وأصلها الأول من المعادلة والاستفهام حيث وقعت، وإن لم يكن قبلها أداة استفهام في اللّفظ. وتقديرها بـ «بل» والهمزة خارج عن أصول اللّغة العربية، فإنّ «أم» للاستفهام، و«بل» للإضراب، ويا بُعْدَ ما بينهما. والحروف لا يقوم بعضها مقام بعض، على أصحّ الطريقتين، وهي طريقة إمام الصناعة والمحقّقين من أتباعه، ولو قدّر قيام بعضها مقام بعض فهو فيما تقارب معناهما كمعنى «على»، و«في»، ومعنى «إلى» و«مع»، ونظائر ذلك.

وأمّا في ما لا جامع بينهما فلا. ومن هنا، كان زعم من زعم، أنّ «لا» قد تأتي بمعنى «الواو» باطلاً، لبعد ما بين معنييهما، وكذلك «أو» بمعنى الواو، فأين معنى الجمع بين الشيئين إلى معنى الإثبات لأحدهما؟.

وكذلك مسألتنا، أين معنى «أم» من معنى «بل»؟».

ثمّ بيّن أوجهها، فقال:

«اعلم أن ورود «أم» هذه على قسمين:

أحدهما: ما تقدّمه استفهام صريح بالهمزة، وحكمها ما تقدّم، وهو الأصل فيها. والأخية التي يرجع إليها ما خرج عن ذلك كلّه.

والثاني: ورودها مبتدأة، مجرّدة من استفهام لفظي سابق عليها، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَـٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَـٰتِنَا عَجَبًا ۝٩﴾ [الكهف]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ۝٣٠﴾ [الطور]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٢١٤]، ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا۟ رَسُولَهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦٩]، ﴿أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ﴾ [الزخرف: ١٦]، ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَـٰتُ﴾ [الطور: ٣٩]، ﴿أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَـٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف: ٥٢]، ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنًا﴾ [الروم: ٣٥].

وهو كثير جدّاً تجد فيه «أم» مبتدأً بها ليس قبلها استفهام في اللّفظ، وليس هذا استفهام استعلام، بل تقريع وتوبيخ وإنكار، وليس بإخبار. فهو إذاً متضمِّن لاستفهام سابق، مدلول عليه بقوة الكلام، وسياقه، ودلّت «أم» عليه، لأنّها لا تكون إلاّ بعد تقدّم استفهام، كأنّه يقول: «أيقولون صادق أم يقولون شاعر»، وكذلك ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ﴾ [الطور: ٣٣] أي: أتصدّقونه أم تقولون تقوّله.

وكذلك: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَـٰبَ ٱلْكَهْفِ﴾، أي أبلغك خبرهم، أم حسبت أنّهم ﴿كَانُوا۟ مِنْ ءَايَـٰتِنَا عَجَبًا ۝٩﴾.

وتأمّل كيف تجد هذا المعنى بادياً على صفحات قوله تعالى: ﴿مَا لِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ﴾ [النمل]، كيف تجد المعنى أحضر أم كان من الغائبين؟!.

وهذا يظهر كلّ الظهور فيما إذا كان الذي دخلت عليه «أم» له ضدّ، وقد حصل التردّد بينهما، فإذا ذكر أحدهما استغني به عن ذكر الآخر، لأنّ الضدّ يخطر بالقلب، وهو عند شعوره بضدّه.

فإذا قلت: «ما لي لا أرى زيداً، أم هو في الأموات؟»، كان المعنى الذي لا معنى للكلام سواه: «أحيٌّ هو أم في الأموات؟».

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف: ٥٢]، معناه: أهو خير منّي، أم أنا خير منه؟.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم﴾ [البقرة: ٢١٤]، هو استفهام إنكار معادل لاستفهام مقدّر في قوّة الكلام، فإذا قلت: «لم فعلت هذا، أم حسبت أن لا أعاقبك؟»، كان معناه: أحسبت أن أعاقبك فأقدمت على العقوبة، أم حسبت أنّي لا أعاقبك، فجهلتها؟

وكذلك قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، أي: أحسبتم أن تدخلوا الجنة بغير جهاد، فتكونوا جاهلين، أم لم تحسبوا ذلك، فتكونوا مفرّطين؟

وكذلك إذا قلت: «أم حسبت أن تنال العلم، بغير جدّ واجتهاد؟»، معناه: أحسبت أن تناله بالبطالة والهوينا؟ فأنت جاهل، أم لم تحسب ذلك؟ فأنت مفرّط.

وكذلك: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، أي: أحسبوا هذا، فهم مغترون، أم لم يحسبوه، فما لهم مقيمون على السيئات؟. وعلى هذا سائر ما يرد عليك من هذا الباب».

وحكى هذا القول عن إمامين من أئمّة النّحو، فقال:

«وكان قد وقع لي هذا بعينه، أمام المقام بمكّة. وكان يجول في نفسي، فأضرب عنه صفحاً، لأنّي لم أره في مباحث القوم، ثمّ رأيته بعد لفاضلين من النّحاة.

أحدهما: حام حوله، وما ورد، ولا أعرف اسمه.

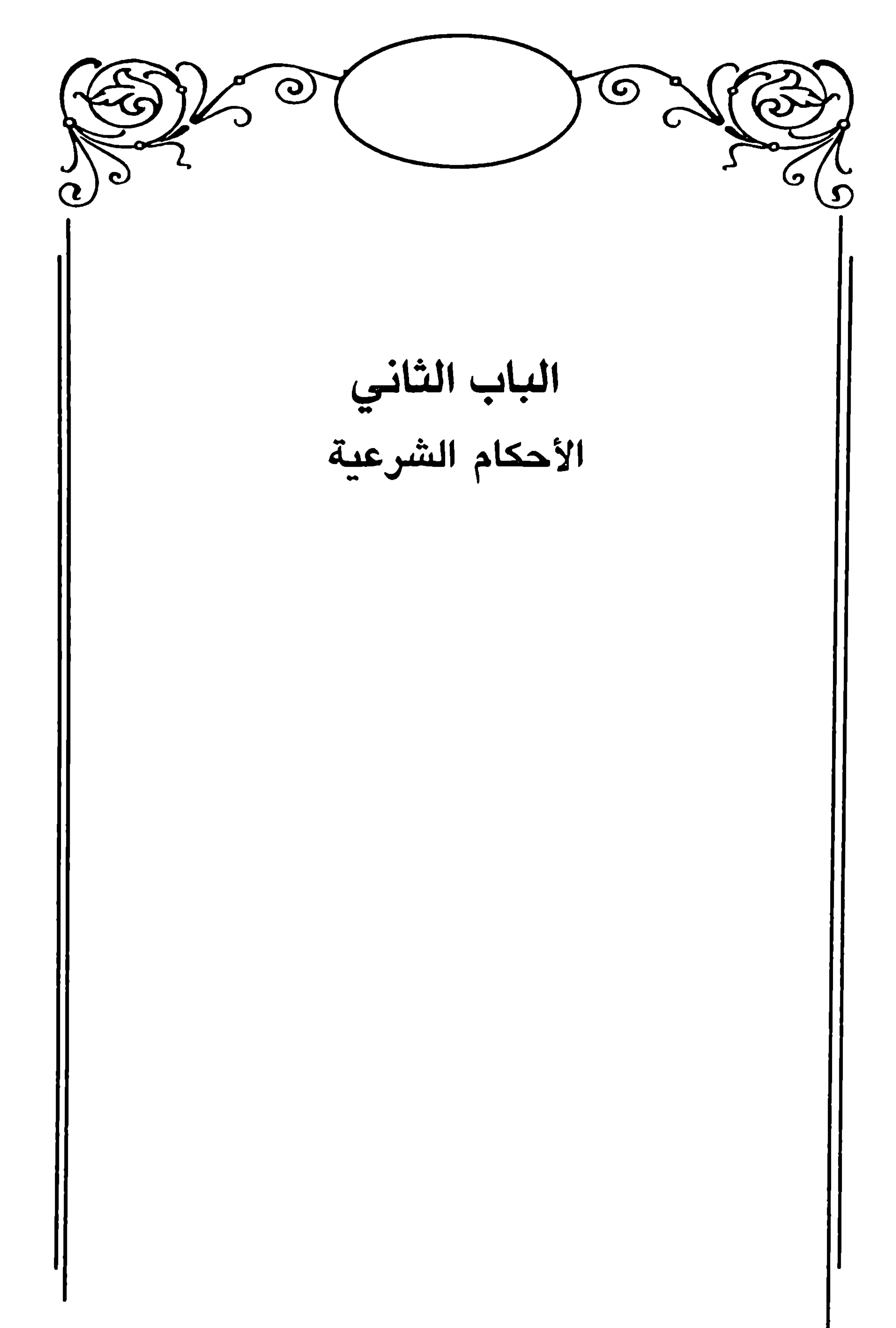
والثاني: أبو القاسم السهيلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإنّه كشفه وصرّح به.

وإذا لاحت الحقائق، فكن أسعد الناس بها، وإن جفاها الأغمار. والله الموفق للصواب[1]». [انظر المصدر نفسه (١/ ٢٠٥-٢٠٩)].



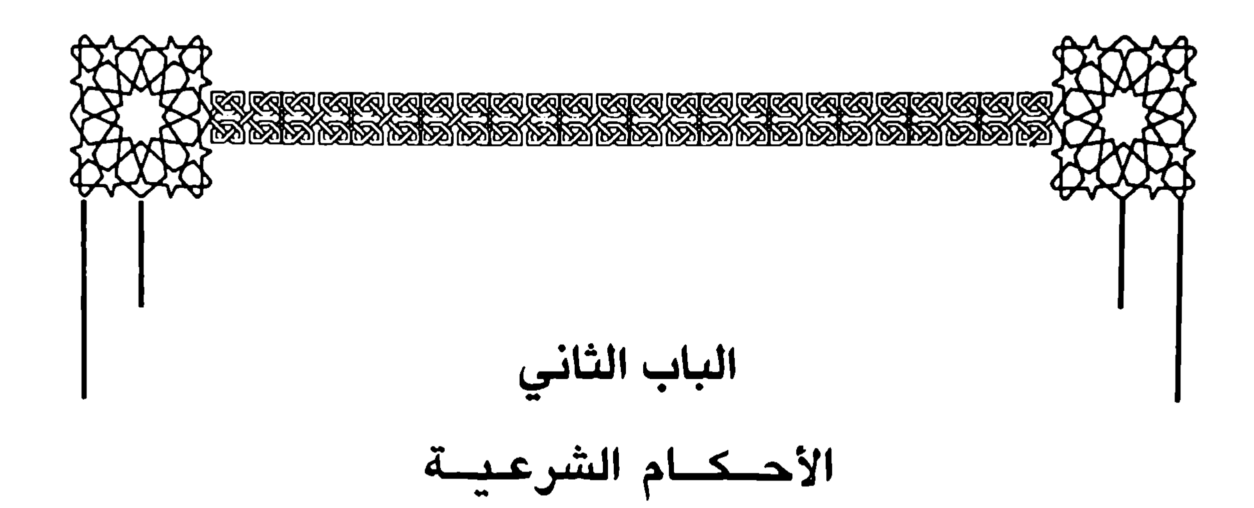
---

(١) انظر: «المقتضب» (٣/٢٨٨)، «أوضح المسالك» (٣/٣٦٨)، «شرح ابن عقيل» (٢/٢٣١)، «مغني اللبيب» (١/٤١)، «التبصرة» (١/١٣٥)، «البرهان» للزركشي (٤/١٨٠)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٢٣١).



الباب الثاني

الأحكام الشرعية

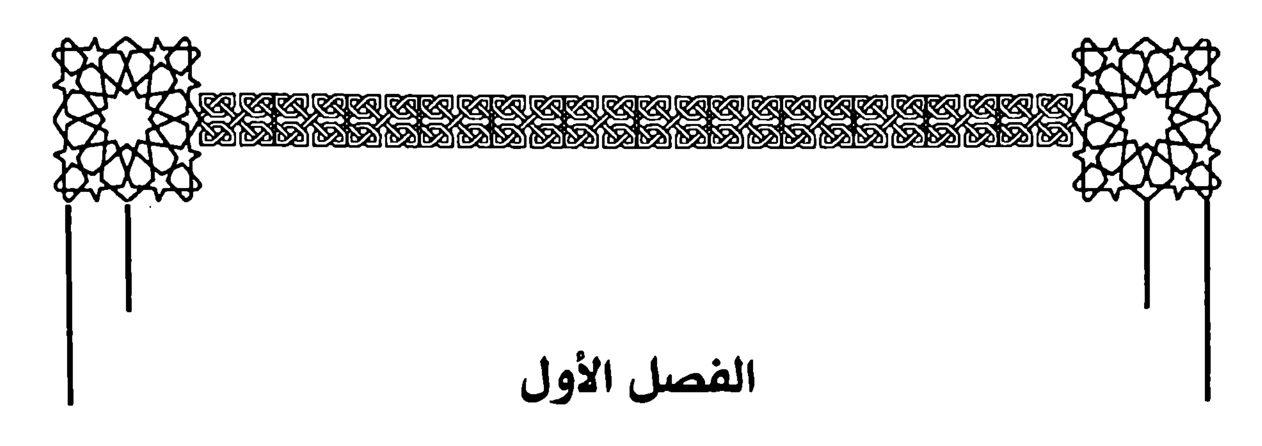


الباب الثاني

الأحـــكـــام الشرعـيــة

اعلم أنّ الأحكام الشرعية تستدعي النظر في: الحاكم، والحكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه. وللوقوف على آراء الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما يتعلّق بها من المسائل، نعقد لكل واحد فصلاً، وهي أربعة فصول؛ ولنبدأ بالفصل الأوّل وهو: الحاكم.





الفصل الأول

الحـــاكـــم

لما كان الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين ـ كما سيأتي ـ تبيّن من هذا أنّ الحاكم هو الله سبحانه، وأن لا حكم إلاّ له، لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، فهو الذي يأمر وينهى، ويثيب ويعاقب[١].

قال الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعليقه على قول الإمام الهروي:

«الدرجة الثالثة ـ أي من درجات منزلة التعظيم ـ: تعظيم الحقّ سبحانه: هذه الدرجة تتضمّن تعظيم الحاكم سبحانه، صاحب الخلق والأمر». [مدارج السالكين (٢/ ٥٠٠)].

وينبني على هذا أنّ العقل لا يحكم على حسن الشيء ولا على قبحه، ولا يوجب شكر المنعم، وأنّه لا حكم قبل ورود الشرع، ولنرسم لكل واحد من هذه المسائل مبحثاً، مبرزين رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك. فاشتمل على ثلاثة مباحث[٢].

---

(١) وهذا ممّا اتّفق عليه الأئمة، خلافاً للمعتزلة. انظر: «الإحكام» للآمدي (١/٧٢)، «تشنيف المسامع» (١/١٣٩)، «البحر المحيط» (١/١٣٤).

(٢) الحقّ أنّ هذه المباحث لا علاقة لها بعلم أصول الفقه، بل هي من مباحث أصول الدين، وإنما أوردناها هنا اتّباعاً لكتب الأصول. انظر: «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» (٧٤ ـ ٨٥).

المبحث الأول: التحسين والتقبيح العقليان.

هذه من المسائل التي زلّت فيها الأقدام، وضلّت فيها الأفهام، وطال فيها النزاع والخصام، وقد تناولها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالبيان والتفصيل، والشرح والتحليل في بحث مستفيض في كتابه «**مفتاح دار السعادة**»، و«**تحفة النازلين بجوار رب العالمين**» كما أشار إلى ذلك في كتابه «**مدارج السالكين**» [١/ ٢٣٠ و٣/ ٤٩٠].

فذكر خلاف العلماء في المسألة وأدلّتهم، وناقش ذلك منتهياً إلى القول الصائب في هذه المسألة. وبيان ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأوّل: تعريف الحسن والقبح.

هما في **اللغة**: متناقضان، فالحسن ضد القبح[(١)].

وأمّا في **الاصطلاح**: فيطلق على ثلاثة معان، ذكرها ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أحدها: الملاءمة والمنافرة.

الثاني: الكمال والنقصان.

وأشار إلى أنّ كلا منهما عقلي، أي أنّ العقل مستقل بإدراكهما من غير توقّف على الشرع، وأشار أيضاً إلى أنّ كثيراً من النفاة قد سلّم أنّ كون الفعل حسناً أو قبيحاً بهذا المعنى عقلي.

الثالث: استلزامه للثواب والعقاب[(٢)] وأشار إلى أنّ هذا المعنى هو محلّ النزاع، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى:

---

(١) انظر: «لسان العرب» مادة: حسن، «المصباح المنير» (٢/٤٨٧)، «الصحاح» (١/٣٩٣ و٥/٢١٩٩)، «القاموس المحيط» (١/٢٤١).

(٢) انظر هذه المعاني في: «المحصول» (١/١/١٥٩)، «تنقيح الفصول» (٨٨)، «شرح مختصر الروضة» (١/٤٠٣)، «جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار» (١/٨٠)، «شرح التلويح» (١/١٧٢)، «البحر المحيط» (١/١٤٣)، «سلاسل الذهب» (٩٧)، «شرح الكوكب» (١/٣٠٠)، «إرشاد الفحول» (٦)، «مسلّم الثبوت» (١/٢٥).

«وقد زعم بعض نفاة التحسين والتقبيح أنّ هذا متّفق عليه، وهو راجع إلى الملاءمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع، وقبولها للشيء، وانتفاعها به، ونفرتها من ضدّه.

قالوا: وهذا ليس الكلام فيه، وإنّما الكلام في كون الفعل متعلّقاً للذّم والمدح عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، فهذا الذي نفيناه، وقلنا: إنّه لا يعلم إلاّ بالشرع، وقال خصومنا: إنّه معلوم بالعقل، والعقل مقتضٍ له.

فيقال: هذا فرار من الزحف، إذ هٰهنا أمران متغايران لا تلازم بينهما:

أحدهما: هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه، فيكون منشأ لهما أم لا؟

والثاني: أنّ الثواب المرتّب على حسن الفعل، والعقاب المرتّب على قبحه، ثابت ـ بل واقع ـ بالعقل، أم لا يقع إلاّ بالشرع؟». [انظر: مدارج السالكين (١/ ٢٣٠-٢٣١)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٤١٢)].

وقد بنى المسألة على ثلاثة أصول، منتقداً الأصوليين لعدم تعرّضهم لها، فقال:

«إنّ كثيراً من الأصوليين ذكروها مجرّدة، ولم يتعرّضوا لسرّها، وأصلها الذي أثبتت عليه. وللمسألة ثلاثة أصول، هي أساسها.

الأصل الأول: هل أفعال الربّ تعالى معلّلة بالحِكَمِ والغايات؟

الأصل الثاني: أنّ تلك الحكم المقصودة فعل يقوم به سبحانه وتعالى قيام الصِّفة به فيرجع إليه حكمها، ويشتق له اسمها أم يرجع إلى المخلوق فقط، من غير أن يعود إلى الرّب منها حكم أو يشتقّ له منها اسم؟

الأصل الثالث: هل تعلّق إرادة الربّ تعالى بجميع الأفعال تعلّق واحد؟ فما وجد منها فهو مراد له، محبوب، مرضيّ، طاعة كانت أم معصية. وما لم يوجد منها فهو مكروه له، مبغوض غير مراد، طاعة كان أم معصية. فهو يحبّ الأفعال الحسنة التي هي منشأ المصالح، وإن لم يشأ تكوينها وإيجادها؛ لأنّ مشيئته لإيجادها فوات حكمة أخرى هي أحب إليه

منها، ويبغض الأفعال القبيحة التي هي منشأ المفاسد ويمنعها، ويمقت أهلها، وإن شاء تكوينها وإيجادها، لما تستلزمه من حكمة، ومصلحة هي أحب إليه منها».

ثمّ قال: «ومن لم يُحْكِم هذه الأصول الثلاثة، لم يستقرَّ له في مسائل الحكم والتعليل، والتحسين والتقبيح قدم، بل لا بّد من تناقضه، ويتسلّط عليه خصومه من جهة نفيه لواحد منها». [مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٠٩-٤١١)].

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في المسألة.

نقل الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مذاهب العلماء في المسألة، فقال:

«قالت طائفة: يجب بالعقل، ويعاقب على تركه، والسمع مقرّر لما وجب بالعقل، مؤكّد له، فجعلوا وجوبه والعقاب على تركه ثابتين بالعقل، والسمع مبيّن، ومقرّر للوجوب والعقاب، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم من أتباع الأئمّة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين[١].

وقالت طائفة لا يثبت بالعقل، لا هذا ولا هذا، بل لا يجب بالعقل فيها شيء، وإنّما الوجوب بالشرع، ولذلك لا يستحقّ العقاب على تركه. وهذا قول الأشعريّة ومن وافقهم على نفي التحسين والتقبيح، والقولان

---

(١) وهو مذهب الخوارج والرافضة والكرامية، وحكاه أبو يعلى عن أبي الحسن التميمي من الحنابلة، واختاره أبو الخطاب، وقال: «وإلى هذا ذهب عامّة أهل العلم من الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة».

وقال الزركشي: «وذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفّال الشاشي، وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد وغيرهم، والحليمي من المتأخّرين، وذهب إليه كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصاً العراقيون منهم».

وحكاه العلامة ابن عبد الشكور عن الماتريدية.

انظر: «العدّة» (٤/١٢٥٧)، «التمهيد» (٤/٢٩٥)، «الإحكام» للآمدي (١/٧٣)، «البحر المحيط» (١/١٣٨)، «تيسير التحرير» (١/١٥٠)، «مسلّم الثبوت» (١/٢٥)، «آراء المعتزلة الأصولية» (ص: ١٦٨).

لأصحاب أحمد والشافعي وأبي حنيفة[1]». [مدارج السالكين (٣/ ٤٨٨)].

المطلب الثالث: رأي الإمام ابن القيّم في المسألة وأدلّته.

وقف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ موقفاً وسطاً بين الطائفتين، فلم يسلك مسلك المعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وأنّ العقاب لا يتوقّف على ورود الشرع.

ولم يسلك مسلك الأشاعرة الذين نفوا التحسين والتقبيح العقليّين.

وإنّما قال بالتحسين والتقبيح العقليين خلافاً للأشاعرة، وأنّ الثواب والعقاب متوقفّان على ورود الشرع خلافاً للمعتزلة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير ذلك: «والحقّ الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أنّ الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنّها نافعة وضارة. والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتّب عليها ثواب ولا عقاب إلاّ بالأمر والنهي. وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجِباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلاّ بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان والكذب والزنى والظلم والفواحش كلّها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع.

فالنفاة يقولون: ليست في ذاتها قبيحة، وقبحها والعقاب عليها إنمّا ينشأ من الشرع، والمعتزلة تقول: قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل». [مدارج السالكين (١/ ١٣٢)].

---

(١) انظر: «التقريب والإرشاد» (٢٧٨/١)، «إحكام الفصول» (٦٨٧/٢)، «البرهان» (ف/٩)، «التلخيص» (ف/٣٩ و٦٢)، «المستصفى» (٥٦/١)، «الواضح» (٢٦/١)، «الوصول» (٥٦/١)، «الإحكام» للآمدي (٧٢/١)، «مختصر ابن الحاجب مع البيان» (٢٨٧/١)، «المسوّدة» (ص: ٤٧٣)، «شرح التنقيح» (ص: ٨٨)، «نهاية الوصول» (٧٠٤/٢)، «شرح الروضة» (٤٠٤/١)، «جمع الجوامع حاشية العطار» (٨٢/١)، «أصول ابن مفلح» (١٤٩/١)، «الإبهاج» (٦٢/١)، «شرح التلويح» (١٧٢/١)، «التقرير» (٨٩/١)، «شرح الكوكب» (٣٠١/١).

وقال في موضع آخر:

«وأمّا أصحاب القول الوسط، وهم أهل التحقيق من الأصوليّين والفقهاء والمتكلّمين، فيثبتون الأصول الثلاثة، فيثبتون الحكمة المقصودة بالفعل في أفعاله تعالى وأمره، ويجعلونها عائدةً إليه حكماً، ومشتقّاً له اسمها، فالمعاصي كلّها ممقوتة مكروهة وإن وقعت بمشيئته وخلقه، والطاعات كلّها محبوبة له مرضية وإن لم يشأها ممّن لم يطعه، ومن وجدت منه، فقد تعلّق بها المشيئة والحبّ، فما لم يوجد من أنواع المعاصي فلم يتعلّق به مشيئته ولا محبّته، وما وجد منها تعلّقت به مشيئته دون محبّته، وما لم يوجد من الطاعات المقدورة تعلّق بها محبته دون مشيئته، وما وجد منها تعلّق به محبّته ومشيئته».

قال: «ولما سلك أهل السنّة القول الوسط، وتوسّطوا بين الفريقين، لم يطمع أحد في مناقضتهم، ولا في إفساد قولهم». [مفتاح دار السعادة (٢/ ٤١)، وانظر: المصدر نفسه (٢/ ٤٠٢ وما بعدها)، ومدارج السالكين (٣/ ٣٨٨)].

وقد حكى هذا القول عن أكثر أهل العلم، فقال:

«وكثير من الفقهاء من الطوائف الأربع يقولون: قبحها ثابت بالعقل، والعقاب متوقّف على ورود الشرع، وهو الذي ذكره سعد بن علي الزنجاني من الشافعية، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية عن أبي حنيفة نصّاً[1]». [مدارج السالكين (١/ ٢٣٢)].

---

(١) ونصر هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٩٠، ٤٣١ و١١/ ٦٧٥ و١٣/ ١١٤)، «منهاج السنة» (١/ ٤٤٨).

تنبيهات:

أولها: أبعد النجعة العلامة المرداوي الحنبلي، في حكايته عن الإمام ابن القيّم وشيخه ابن تيمية، القول بأنّ العقل يحسن ويقبح، ويوجب ويحرّم كالمعتزلة، وتابعه في ذلك العلامة ابن النجار الفتوحي الحنبلي.

انظر: «التحبير» (٢/ ٧١٨)، «شرح الكوكب» (١/ ٣٠٢).

الثاني: نسب هذا القول الوسط بعض المعاصرين كأبو زهرة في «أصول الفقه» (٧٧)، =

وقال في موضع آخر، في معرض إبطاله لمذهب الأشاعرة:

«ولهذا رغب عنه فحول الفقهاء والنظّار من الطوائف كلّهم، فأطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه، وحكوه عن أبي حنيفة نصّاً، واختاره من أصحاب أحمد أبو الخطاب وابن عقيل[1] وأبو يعلى الصغير، ولم يقل أحد من متقدّميهم بخلافه، ولا يمكن أن ينقل عنهم حرف واحد موافق للنفاة. واختاره من أئمّة الشافعية أبو بكر محمّد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير، وبالغ في إثباته، وبنى كتابه «**محاسن الشريعة**» عليه، وأحسن فيه ما شاء، وكذلك الإمام سعد بن علي الزنجاني بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقبيح، وأنّه لم يسبقه إليه أحد، وكذلك أبو القاسم الراغب، وكذلك أبو عبدالله الحليمي، وخلائق لا يحصون، وكلّ من تكلّم في علل الشرع ومحاسنه، وما تضمّنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك إلاّ بتقرير الحسن والقبح العقليين». [مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٠٧-٤٠٨)].

= والدكتور بدران أبو العينين في «أصول الفقه الإسلامي» (٢٤٩)، والدكتور وهبة الزحيلي في «أصول الفقه الإسلامي» (١١٩/١) وغيرهم إلى الماتريدية. والغريب أنّهم قصروا النسبة عليهم دون غيرهم، وهذا قصور. فقد علمت أنه مذهب أهل السنة والجماعة، وأمّا الماتريدية فلم يقل به كلّهم، بل قال به متأخّروهم، كما ذكر ذلك عبد العلي في «فواتح الرحموت» (٢٥/١).

الثالث: بناء على هذا القصور، قال الدكتور عبد العظيم شرف الدين في كتابه «ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه» (٣٩٠): «يبدو ممّا تقدّم أنّ ما ذهب إليه ابن القيّم، يوافق تماماً ما ذهب إليه الماتريدية».

قلت: والأحرى أن يقول: إنّ متأخّري الماتريدية وافقوا أهل السنّة في هذه المسألة. أمّا الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو موافق لمذهب أهل السنّة والجماعة.

(١) لعلّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد وهم في نسبة هذا القول إلى ابن عقيل، فإنه قال: «والمعوّل على تقبيح الشرع وتحسينه، والعقل محكوم عليه لا حاكم في هذه القضايا». فوافق بذلك الأشاعرة.

وأمّا أبو الخطّاب فإنّه وإن أثبت التحسين والتقبيح العقليّين فقد وافق المعتزلة كما تقدّم.

انظر: «التمهيد» (٢٩٦/٤)، «الواضح» (٢٦/١ و٢٠٠)، «المسوّدة» (٤٧٣)، «شرح الكوكب» (٣٠١/١).

وقد أفاض في الاستدلال على ما ذهب إليه من القرآن والفطرة وصريح العقل فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد دلّ القرآن على فساده في غير موضع، والفطرة أيضاً وصريح العقل. فإنّ الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل، والعفّة والإحسان، ومقابلة النّعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها. ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم، كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامِّهم، وكنسبة الصوت اللّذيذ وضدّه إلى أسماعهم. وكذلك كلّ ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة، فيفرّقون بين طيّبه وخبيثه، ونافعه وضاره».

ثمّ ذكر الدلائل من القرآن الكريم، فقال: «وقد دلّ القرآن أنّه لا يعاقب إلاّ بإرسال الرّسل، وأنّ الفعل نفسه حسنٌ وقبيحٌ». ونحن نبيّن دلالته على الأمرين.

أمّا **الأوّل**: ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وفي قوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وفي قوله: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ﴾ [الملك: من الآيتين ٨ و٩]، فلم يسألوهم عن مخالفتهم للعقل، بل للنذر. وبذلك دخلوا النار. وقال تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَٰفِرِينَ ۝١٣٠﴾ [الأنعام]، وفي الزمر: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ﴾ [الزمر: من الآية ٧١]، ثمّ قال في الأنعام بعدها: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ۝١٣١﴾ [الأنعام]، وعلى أحد القولين ـ وهو أن يكون المعنى: لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال الرسل ـ فتكون الآية دالة على الأصلين: أنّ أفعالهم وشركهم ظلم قبيح قبل البعثة، وأنّه لا يعاقبهم عليه إلاّ بعد الإرسال. وتكون هذه الآية في دلالتها على الأمرين، نظير الآية التي في القصص: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٤٧﴾

[القصص]، فهذا يدلّ على أنّ ما قدّمت أيديهم سبب لنزول المصيبة بهم. ولولا قبحه لم يكن سبباً، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتفاء شرطها، وهو عدم مجيء الرسول إليهم، فمذ جاء الرسول انعقد السبب، ووجد الشرط، فأصابهم سيئات ما عملوا، وعوقبوا بالأول والآخر.

وأمّا **الأصل الثاني**، وهو: دلالته على أنّ الفعل في نفسه حسن وقبيح، فكثير جدّاً، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ (٣٠) يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣٢) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٣)﴾ [الأعراف]، فأخبر سبحانه أنّ فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه. وأمر باجتنابه بأخذ الزينة، والفاحشة هٰهنا هي طوافهم بالبيت عراة ـ الرجال والنساء ـ غير قريش. ثمّ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان إنّما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنّه لا معنى لكونه فاحشة إلاّ تعلّق النهي به، لصار معنى الكلام: إنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يصان عن التكلّم به آحاد العقلاء، فضلاً عن كلام العزيز الحكيم. وأيّ فائدة في قوله: إنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه؟ فإنّه ليس لمعنى كونه فاحشة عندهم، إلاّ أنّه منهي عنه، لا أن العقول تستفحشه.

ثمّ قال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾، والقسط عندهم هو المأمور به، لا أنه قسط في نفسه، فحقيقة الكلام: قل أمر ربي بما أمر به.

ثمّ قال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾،

دلّ على أنّه طيّب قبل التحريم، وأنّ وصف الطيّب فيه مانع من تحريمه، مناف للحكمة.

ثمّ قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾، ولو كان كونها فواحش إنمّا هو لتعلّق التحريم بها، وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام: قل إنمّا حرّم ربي ما حرّم. وكذلك تحريم الإثمّ والبغي، فكَوْنُ ذلك فاحشةً وإثماً وبغياً، بمنزلة كون الشرك شركاً، فهو شركٌ في نفسه، قبل النهي وبعده. فمن قال: إنّ الفاحشة والقبائح والآثام إنمّا صارت كذلك بعد النهي، فهو بمنزلة من يقول: الشرك إنمّا صار شركاً بعد النهي، وليس شركاً قبل ذلك. ومعلوم أنّ هذا وهذا مكابرةٌ صريحةٌ للعقل والفطرة. فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده، والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده، والفاحشة كذلك، وكذلك الشرك. لا أنّ هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك.

نعم الشارع كساها بنهيه عنها قُبحاً إلى قبحها، فكان قبحها من ذاتها، وازدادت قبحاً عند العقل بنهي الربّ تعالى عنها، وذمّه لها، وإخباره ببغضها، وبغض فاعلها. كما أنّ العدل والصدق والتوحيد، ومقابلة نِعَم المُنعِم بالثناء والشكر، حسن في نفسه، وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الربّ به، وثنائه على فاعله، وإخباره بمحبّته ذلك، ومحبّة فاعله.

بل من أعلام نبوّة محمّد ﷺ، أنّه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث. فلو كان كونه معروفاً ومنكراً وخبيثاً وطيّباً إنمّا هو لتعلّق الأمر والنهي والحلّ والتحريم به، لكان(*) بمنزلة أن يقال: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عمّا ينهاهم عنه، ويحلّ لهم ما يحلّ لهم، ويحرّم عليهم ما يحرّم عليهم! وأيّ فائدة في هذا؟ وأيّ علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله يصان عن ذلك، وأن يظنّ به ذلك. وإنّما المدح والثناء والعَلَم الدال على نبوّته، أنّ ما يأمر به تشهد العقول

(*) في الأصل: لكأن.

الصحيحة حُسنه وكونه معروفاً، وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكراً، وما يحلّه تشهد كونه طيّباً، وما يحرّمه تشهد كونه خبيثاً. وهذه دعوة جميع الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، وهي بخلاف دعوة المتغلّبين المبطلين، والكذّابين والسحرة، فإنّهم يدعون إلى ما يوافق أهواءهم وأغراضهم من كلّ قبيح ومنكر، وبغي وإثمّ وظلم.

ولهذا قيل لبعض الأعراب ـ وقد أسلم لما عرف دعوته ﷺ ـ: «عن أيّ شيء أسلمت، وما رأيت منه ممّا دلّك على أنّه رسول الله؟، قال: ما أمر بشيء، فقال العقل: ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء، فقال العقل: ليته أمر به، ولا أحلّ شيئاً، فقال العقل: ليته حرّمه ولا حرّم شيئاً، فقال العقل: ليته أباحه». فانظر إلى هذا الأعرابي، وصحّة عقله وفطرته، وقوة إيمانه، واستدلاله على صحّة دعوته بمطابقة أمره لكلّ ما حَسُن في العقل. وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه.

ولو كان جهة الحسن والقبح، والطيب والخبث، مجرّد تعلّق الأمر والنهي والإباحة والتحريم به؛ لم يحسن منه هذا الجواب، ولكان بمنزلة أن يقول: وجدته يأمر وينهى، ويبيح ويحرم، وأي دليل في هذا؟

كذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠]، وهؤلاء يزعمون أنّ الظلم في حقّ عباده هو المحرّم والمنهي عنه، لا أنّ هناك في نفس الأمر ظلماً نهى عنه. وكذلك الظلم الذي نزّه نفسه عنه هو الممتنع المستحيل، لا أنّ هناك أمراً ممكناً مقدوراً لو فعله لكان ظلماً، فليس في نفس الأمر عندهم ظلم منهي عنه، ولا منزّه عنه، إنّما هو المحرّم في حقّه، والمستحيل في حقّه، فالظلم المنزّه عنه عندهم هو الجمع بين النقيضين، وجعل الجسم الواحد في مكانين في آن واحد، ونحو ذلك.

والقرآن صريح في إبطال هذا المذهب أيضاً، قال الله تعالى: ﴿۞ قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَٰكِن كَانَ فِى ضَلَٰلٍۭ بَعِيدٍ ﴿٢٧﴾ قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة

ق]، أي لا أؤاخذ عبداً بغير ذنب، ولا أمنعه من أجر ما عمله من صالح، ولهذا قال قبله: ﴿وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ﴾، المتضمّن لإقامة الحجّة، وبلوغ الأمر والنهي، وإذا آخذتكم بعد التقدّم فلست بظالم، بخلاف من يؤاخذ العبد قبل التقدّم إليه بأمره ونهيه، فذلك الظلم الذي تنزّه الله سبحانه وتعالى عنه.

وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه]، يعني لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله، ولا ينقص من حسنات ما عمل، ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده، لم يكن لعدم الخوف منه معنى، ولا للأمن من وقوعه فائدة.

وقال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت]، أي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله، ولا يمنع المحسن من ثواب عمله.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [هود]، فدلّ على أنّه لو أهلكهم مع إصلاحهم لكان ظالِماً، وعندهم يجوز ذلك، وليس بظلم لو فعل، ويؤوّلون الآية على أنّه سبحانه أخبر أنّه لا يهلكهم مع إصلاحهم، وعلم أنّه لا يفعل ذلك، وخلاف خبره ومعلومه مستحيل. وذلك حقيقة الظلم، ومعلوم أنّ الآية لم يقصد بها هذا قطعاً، ولا أريد بها، ولا تحتمله بوجه، إذ يؤول معناها إلى أنّه ما كان ليهلك القرى بظلم بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون، وكلامه تعالى يتنزّه عن هذا، ويتعالى عنه.

وكذلك عند هؤلاء أيضاً العبث والسدى والباطل، كلّها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور، والله سبحانه، قد نزّه نفسه عنها، إذ نسبه إليها أعداؤه، المكذّبون بوعده ووعيده، المنكرون لأمره ونهيه، فأخبر أنّ ذلك يستلزم كون الخلق عبثاً وباطلاً، وحكمته وعزّته تأبى ذلك، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون]، أي لغير شيء، لا تؤمرون ولا تنهون، ولا تثابون ولا

تعاقبون، والعبث قبيح. فدّل على أنّ قبح هذا مستقرّ في الفطر والعقول، ولذلك أنكره عليهم إنكار منبِّه لهم على الرجوع إلى عقولهم وفطرهم، وأنّهم لو فكّروا وأبصروا لعلموا أنه لا يليق به، ولا يحسن منه أن يخلق خلقه عبثاً، لا لأمر، ولا لنهي، ولا لثواب ولا لعقاب. وهذا يدلّ على أنّ حسن الأمر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر، وأنّ من جوّز على الله الإخلال به، فقد نسبه إلى ما لا يليق به، وإلى ما تأباه أسماؤه الحسنى وصفاته العليا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة]، قال الشافعي: مُهْمَلاً لا يُؤمر ولا يُنهى. وقال غيره: لا يثاب ولا يعاقب، وهما متلازمان. فأنكر على من يحسب ذلك، فدلّ على أنّه قبيح تأباه حكمته وعزّته، وأنّه لا يليق به. ولهذا استدلّ على أنه لا يترك سدى بقوله: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾﴾ [القيامة] إلى آخر السورة. ولو كان قبحه إنمّا علم بالسمع، لكان يستدلّ عليه بأنّه خلاف السمع، وخلاف ما أعلمناه وأخبرنا به، ولم يكن إنكاره لكونه قبيحاً في نفسه، بل لكونه خلاف ما أخبر به، ومعلوم أنّ هذا ليس وجه الكلام.

وكذلك قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ﴾ [ص: ٢٧]، والباطل الذي ظنّوه، ليس هو الجمع بين النقيضين، بل الذي ظنّوه أنّه لا شرع، ولا جزاء، ولا أمر ولا نهي، ولا ثواب ولا عقاب. فأخبر أنّ خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي تنزّه عنه، وذلك هو الحقّ الذي خلقت به، وهو التوحيد. وحقّه وجزاؤه، وجزاء من جحده وأشرك بربّه.

وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية]، فأنكر سبحانه هذا الحسبان إنكار منبِّه للعقل على قبحه، وأنّه حكمٌ سيءٌ، والحاكم به مسيءٌ ظالمٌ، ولو كان قبحه لكونه خلاف ما أخبر به، لم يكن الإنكار لما اشتمل عليه من القبح اللاّزم من التسوية بين المحسن والمسيء،

المستقرّ قبحه في فطر العالمين كلّهم، ولا كان هنا حكم سيء في نفسه ينكر على من حكم به.

وكذلك قوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة ص]، وهذا استفهام إنكار، فدلّ على أنّ هذا قبيح في نفسه، منكَر تنكره العقول والفطر. أفتظنّون أنّ ذلك يليق بنا، أو يحسن منّا فعله؟، فأنكر سبحانه إنكار منبِّه للعقل والفطرة على قبحه، وأنّه لا يليق بالله لهم إليه.

وكذلك إنكاره سبحانه قبح الشرك به في إلهيته، وعبادة غيره معه، بما ضرب به لهم من الأمثال، وأقام على بطلانه من الأدلّة العقليّة، ولو كان إنمّا قبّح بالشرع، لم يكن لتلك الأدلّة والأمثال معنى.

وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل أن يأمر بالإشراك به، وبعبادة غيره، وإنمّا علم قبحه بمجرّد النهي عنه.

فيا عجباً! أيّ فائدة تبقى في تلك الأمثال، والحجج والبراهين، الدالّة على قبحه في صريح العقول والفطر، وأنّه أقبح القبيح، وأظلم الظلم؟، وأيّ شيء يصحّ في العقل إذا لم يكن فيه علمٌ بقبح الشرك الذاتي؟، وأنّ العلم بقبحه بديهي، معلوم بضرورة العقل، وأنّ الرسل نبّهوا الأمم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه، وأنّ أصحابه ليست لهم عقول، ولا ألباب، ولا أفئدة، بل نفى عنهم السمع والبصر - والمراد سمع القلب وبصره - فأخبر أنّهم صمٌّ بكمٌ عميٌ، وذلك وصفُ قلوبِهم أنّها لا تسمع ولا تبصر ولا تنطق. وشبّههم بالأنعام التي لا عقول لها تميِّز بها بين الحسن والقبيح، والحقّ والباطل، ولذلك اعترفوا في النار بأنّهم لم يكونوا من أهل السمع والعقل، وأنّهم لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم، لعلموا حُسْنَ ما جاءت به الرسل، وقُبْحَ مخالفتهم.

قال الله تعالى حاكياً عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك]، وكم يقول لهم في كتابه: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، فينبّههم على ما في عقولهم وفطرهم من الحسن والقبيح، ويحتجّ

عليهم بها، ويخبر أنّه أعطاهموها لينتفعوا بها، ويميِّزوا بها بين الحسن والقبيح، والحقّ والباطل». [مدارج السالكين (١/ ٢٣٠-٢٤٠). وانظر المصدر نفسه: (٣/٤٨٨-٤٩٢)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٣٢٧-٣٤٣)، وحادي الأرواح (٢٥٩)].

هذا، وقد ذكر شبه الطائفتين، فأتى بنيانها من القواعد، فخرّ عليها السقف من فوقها، في «تحفة النازلين» و«مفتاح دار السعادة». قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وقد بيّنا بطلان هذا المذهب من ستين وجهاً، في كتابنا المسمى **«تحفة النازلين بجوار رب العالمين»**، وأشبعنا الكلام في هذه المسألة هناك، وذكرنا جميع ما احتجّ به أرباب هذا المذهب، وبيّنا بطلانه.» [مدارج السالكين (١/ ٢٣٠)].

وقال أيضاً: «وقد ذكرنا هذه المسألة مستوفاة، في كتاب «**مفتاح دار السعادة**»، وذكرنا هناك نحواً من ستّين وجهاً تبطل قول من نفى القبح العقليّ، وزعم أنّه ليس في الأفعال ما يقتضي حسنها ولا قبحها، وأنّه يجوز أن يأمر الله بعين ما نهى عنه، وينهى عن عين ما أمر به، وأنّ ذلك جائز عليه. وإنّما الفرق بين المأمور والمنهيّ بمجرّد الأمر والنهي، لا بحسن هذا وقبح هذا، وأنّه لو نهى عن التوحيد والإيمان والشكر لكان قبيحاً، ولو أمر بالشرك والكفر والظلم والفواحش لكان حسناً. وبيّنا أنّ هذا القول مخالفٌ للعقول والفطر والقرآن والسنّة». [مدارج السالكين (٣/ ٤٩٠). ومن أراد التوسّع والاستيعاب فلينظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٨-٥٥٢ و٣/ ١٢- ٢٣)، والصواعق المرسلة (٤/ ١٤٩٣)].

المبحث الثاني: شكر المنعم.

هذه المسألة متفرّعة على سابقتها على المشهور[1]، وما قيل فيها يقال

---

(١) خالف في ذلك الكيا الهراسي وابن برهان، ووافقهما الزركشي، وقالوا: هي مسألة التحسين والتقبيح عينها، وليست فرعها. انظر: «الوصول» (١/٦٧)، «الإبهاج» (١/١٤١)، «البحر المحيط» (١/١٥٩)، «سلاسل الذهب» (٩٩).

في هذه. فالمعتزلة قالوا بوجوبه عقلاً، بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح، والأشاعرة قالوا بوجوبه سمعاً لا عقلاً.

وأمّا الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى فذهب إلى وجوبه عقلاً وشرعاً. فقال:

«... وقد جبل الله العقول والفطر على شكر المنعم ومحبّة المحسن، ولا يلتفت إلى ما يقوله نفاة التحسين والتقبيح في ذلك، فإنّه من أفسد الأقوال وأبطلها في العقول والفطر والشرائع[1]». [الصواعق المرسلة (١/ ٤٩٥-٤٩٦). وانظر: (٤/١٥٤٨)، ومدارج السالكين (٢/ ٢٥١)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٥١٣)].

المبحث الثالث: حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ خلاف العلماء في المسألة، فحكى ثلاثة أقوال دون نسبتها إلى أحد أو بيان الراجح منها، فقال في الفائدة الرابعة والثلاثين من الفوائد المتعلّقة بالإفتاء:

«إذا نزلت بالعاميّ نازلة وهو في مكان لا يجد من يسأله عن حكمها، ففيه طريقان للناس. أحدهما: أنّ له حكم ما قبل الشرع، على الخلاف في الحظر والإباحة والوقف[2] لأنّ عدم المرشد في حقّه بمنزلة عدم المرشد بالنسبة للأمّة». [إعلام الموقعين (٤/ ٢١٩)].

---

(١) انظر تفصيل المسألة في: «البرهان» (ف/١٥)، «المستصفى» (٦١/١)، «الوصول» (٦٦/١)، «المحصول» (١١٩٣/١/١)، «الإحكام» للآمدي (٧٨/١)، «نفائس الأصول» (٣٧٩/١)، «نهاية الوصول» (٧٣٥/٢)، «التقرير والتحبير» (٩٧/٢)، «التحبير» (٧٢٩/٢).

(٢) ذهب إلى القول الأول ـ وهو أنّ حكم الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر ـ ابن حامد والقاضي أبو يعلى والحلواني من الحنابلة وابن أبي هريرة وعلي بن أبان الطبري وأبو الحسين بن القطان من الشافعية وأبو بكر الأبهري من المالكية، وبعض الحنفية ومعتزلة بغداد. وقال أبو يعلى: وقد أومأ أحمد رَحِمَهُ اللهُ إلى هذا المعنى. =

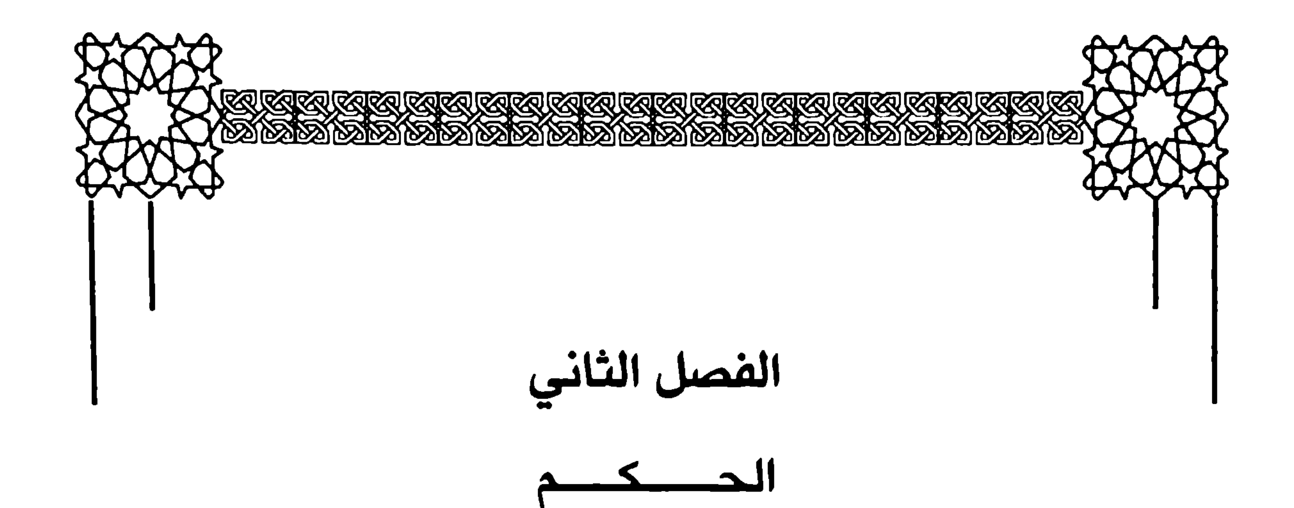
= وذهب إلى الثاني ـ وهو القول بالإباحة ـ أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب من الحنابلة وأبو الفرج من المالكية وأبو إسحاق الإسفراييني وابن سريج وأبو حامد المروزي من الشافعية وأكثر الحنفية وأبو علي وابنه أبو هاشم الجبائيان ومعتزلة البصرة ورجّحه الصفيّ الهنديّ، وقال أبو يعلى: وقد أومأ إليه أحمد.

وذهب إلى الثالث ـ وهو القول بالوقف ـ أكثر العلماء من أصحاب المذاهب. حكاه أبو الخطاب عن أكثر الحنابلة، وحكاه الباجي عن أكثر المالكية، وحكاه ابن السمعاني عن أكثر الشافعية، وحكاه السمرقنديّ عن عامّة الحنفية إلاّ أنّ صاحبي «التقرير» و«التيسير» حكيا عن أكثر الحنفيّة القول الثاني كما تقدّم، وحكاه ابن حزم عن أهل الظاهر ورجّحه ـ خلافاً لمن نسب إليهم القول بالإباحة ـ واختاره أبو إسحاق الشيرازي والجويني والرازي والغزالي والآمدي وابن الحاجب، وغيرهم وهو مذهب الأشعريّة.

والصحيح القول بالإباحة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ⑮﴾ [الإسراء]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، أي أنعم عليهم مما خلق لهم في الأرض من المنافع في معاشهم.

ويظهر أثر المسألة في رجل لو كان في غاب أو بريّة لم يبلغه شيء من الشرع، وبين يديه أنواع من المطاعم والمشارب، فهل تكون تلك الأشياء في حقّه على الحظر أم على الإباحة، أم يتوقّف حتى يرد الشرع؟

انظر تفصيل المسألة في: «المعتمد» (٢/٣١٥)، «العدّة» (٤/١٢٣٨)، «إحكام الفصول» (ف/٧٤٢)، «شرح اللمع» (ف/١١٢٠)، «البرهان» (ف/٢٣)، «التمهيد» لأبي الخطاب (٤/٢٦٩)، «الواضح» لابن عقيل (٢/٣١٧)، «الوصول» (١/٧٣)، «ميزان الأصول» (١٩٨)، «المحصول» (١/١/٢٠٩)، «روضة الناظر» (١/١٩٨)، «الإحكام» للآمدي (١/٨١)، «بيان المختصر» (١/٣١٧)، «المسوّدة» (٤٧٤)، «نفائس الأصول» (١/٤٠٧)، «نهاية الوصول» (٢/٧٥٣)، «تشنيف المسامع» (١/١٤٦)، «أصول ابن مفلح» (١/١٧٢)، «الإبهاج» (١/١٤٢)، «البحر المحيط» (١/١٥٤)، «القواعد» لابن اللحام (١٠٧)، «التقرير والتحبير» (٢/٩)، «تيسير التحرير» (٢/١٧٢)، «التحبير» (٢/٧٦٥).



الفصل الثاني

الحـــكـــم

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: تعريف الحكم.

لغة: هو القضاء، وأصله المنع، يقال: (حكمت) عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك، و(حكمت) بين القوم فصلت بينهم، فأنا (حاكم)، ومنه اشتقاق (الحكمة)، لأنّها تمنع صاحبها من أخلاق الرذائل(١).

اصطلاحاً: هو خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وهذا تعريف جمهور الأصوليّين(٢)، وهو أحسن التعاريف، لأنّه جامع للحكم التكليفيّ، والحكم الوضعيّ.

---

(١) انظر: «لسان العرب» مادة: حكم، «الصحاح» (١٩٠١/٥)، «القاموس المحيط» (١٤١٥)، «المصباح المنير» (١٤٥).

(٢) ولم يذكر بعضهم لفظ: «أو الوضع» كالبيضاويّ وغيره، معلّلاً ذلك بأنّ السببيّة والشرطيّة والمانعيّة ليست من الأحكام، بل من العلامات الدالّة على الأحكام، أو أنّها تدخل في الاقتضاء أو التخيير ضمناً، لأنّه لا معنى لكون الزوال موجِباً إلاّ طلب فعل الصلاة، ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلاّ طلب الترك. والصحيح الأوّل، لأنّها لم=

المبحث الثاني: أنواع الحكم الشرعي.

عُلِم من تعريف الحكم أنّه ينقسم إلى قسمين: حكم تكليفيّ وحكم وضعيّ، لأنّ خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين، إمّا أن يكون على سبيل الاقتضاء والتخيير، فهو حكم تكليفيّ، وإمّا أن يكون على سبيل الوضع فهو حكم وضعيّ[(١)].

ولتحرير الكلام في ذلك نرسم لهذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: الحكم التكليفيّ وأقسامه.

قد عرفت ممّا سبق أنّ الحكم التكليفيّ هو خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير.

= تستفد إلاّ من الشرع، فتكون أحكاماً شرعيّة، وليس فيها طلب ولا تخيير، لذا تعيّن ذكر هذا القيد.
انظر: «المستصفى» (١/٥٥)، «المحصول» (١/ق١/١٠٧)، «بيان المختصر» للأصفهاني (١/٣٢٥)، «شرح تنقيح الفصول» (٦٧)، «نفائس الأصول» (١/٢١٦)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/٣٠)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/٢٤٧)، «تشنيف المسامع» (١/١٣٦)، «شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار» (١/٦٥)، «أصول الفقه» لابن مفلح (١/١٨١)، «الإبهاج» (١/٤٣)، «التمهيد» للإسنوي (٤٨)، «البحر المحيط» (١/١٢٦)، «شرح الكوكب المنير» (١/٣٣٤)، «إرشاد الفحول» (٦)، «فواتح الرحموت» (١/٥٤).

(١) والفرق بين الحكم التكليفيّ والحكم الوضعيّ من وجوه، أهمّها:
أنّ التكليفيّ لا يتعلّق إلاّ بفعل المكلّف، والوضعيّ يتعلّق بفعل المكلّف وغير المكلّف، فلو أتلفت الدابّة أو الصبيّ شيئاً ضمن صاحب الدابّة والوليّ في مال الصبيّ.
الثاني: أنّ التكليفيّ لا يتعلّق إلاّ بالكسب بخلاف الوضعيّ، ولهذا لو قتل خطأ وجبت الدية على العاقلة وإن لم يكن القتل مكتسباً لهم.
الثالث: أنّ الوضعيّ لا يشترط فيه قدرة المكلّف عليه ولا علمه، فيورث بالنسب ويطلّق بالضرر، وإن كان الوارث والمطلّق عليه غير عالمين، ولو أتلف النائم شيئاً، أو رمى صيداً في ملكه فأصاب إنساناً ضمنه ـ وإن لم يعلما ـ وتحلّ المرأة بعقد وليّها عليها، وتحرم بطلاق زوجها، وإن كانت لا تعلم.
انظر: «الفروق» (١/١٦١)، «البحر المحيط» (١/١٢٨)، «شرح الكوكب» (١/٤٣٥).

والاقتضاء: هو الطلب. وهو قسمان: طلب فعل، وطلب ترك.

وطلب الفعل: إمّا أن يكون جازماً فهو الإيجاب، وإمّا أن يكون غير جازم فهو الندب.

وطلب الترك: إمّا أن يكون جازماً فهو التحريم، وإمّا أن يكون غير جازم فهو الكراهة.

وأمّا التخيير: فما لم يقتض أحد الطلبين، فيستوي فيه الفعل والترك، وهو الإباحة.

فانقسم الحكم بهذا إلى خمسة أقسام: إيجاب وندب وإباحة وتحريم وكراهة[1].

وقد أشار العلاّمة ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذه الأقسام، فقال:

«إنّ الله تعالى له على عبده حكمان: حكم شرعيّ دينيّ، وحكم قدريّ كونيّ.

فالشرعيّ متعلّق بأمره، والكونيّ متعلّق بخلقه، وهو سبحانه له الخلق والأمر. وحكمه الدينيّ الطلبيّ نوعان ـ بحسب المطلوب ـ: فإنّ المطلوب إن كان محبوباً له، فالمطلوب فعله إمّا واجباً وإمّا مستحباً، وإن كان مبغوضاً له، فالمطلوب تركه إمّا تحريماً وإمّا كراهةً» [عدّة الصابرين (٣٢). وانظر: مدارج السالكين (١/١٠٩و٢/١٨٩) والسماع (١١٠)].

واستدلّ على هذه القسمة من القرآن والسنة.

أمّا من القرآن: فقوله تعالى: ﴿۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١﴾ [الأعراف].

فقال: «جمعت أصول أحكام الشريعة كلّها، فجمعت الأمر والنهي، والإباحة والخبر» [بدائع الفوائد (٤/٧)].

---

(١) انظر: «المستصفى» (١/٦٥)، «المحصول» (١/ق١/١١٣)، «الإحكام» للآمديّ (١/٨٥)، «مختصر ابن الحاجب وشرح الأصفهاني» (١/٣٣٠)، «شرح مختصر الروضة» (١/٢٦١)، «تشنيف المسامع» (١/١٦٠)، «شرح الكوكب» (١/٣٤٠).

وأمّا من السنة: فقوله ﷺ: «**ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِكَثْرَةِ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»[1].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعليقه على هذا الحديث:

«فجعل الأمور ثلاثة لا رابع لها: مأمور به، فالفرض عليهم فعله بحسب الاستطاعة، ومنهيّ عنه، فالفرض عليهم اجتنابه بالكلّية، ومسكوت عنه، فلا يتعرّض للسؤال والتفتيش عنه».

ثمّ قال: «فقد استوعب الحديث أقسام الدين كلّها، فإنّها إمّا واجب، وإمّا حرام، وإمّا مباح. والمكروه والمستحبّ فرعان على هذه الثلاثة، غير خارجين عن المباح». [إعلام الموقّعين (١/ ٢٤٣)].

تقدّم أنّ الحكم التكليفيّ ينقسم إلى خمسة أقسام: إيجاب وندب وتحريم وكراهة وإباحة. وهذه الأقسام الخمس من حيث تعلّقها بفعل المكلّف.

فالفعل الذي يتعلّق به الإيجاب يسمّى واجباً.

والفعل الذي يتعلّق به الندب يسمّى مندوباً.

والفعل الذي يتعلّق به التحريم يسمّى حراماً.

والفعل الذي تتعلّق به الكراهة يسمّى مكروهاً.

والفعل الذي تتعلّق به الإباحة يسمّى مباحاً[2].

ولنعقد لكلّ واحد منها فرعاً، ونعرض فيه آراء ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما يتعلّق به من مسائل.

---

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام: باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (رقم: ٧٢٨٨)، ومسلم في الحجّ: باب فرض الحج مرة واحدة (رقم: ١٣٣٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه به، واللفظ لمسلم إلاّ أنّه قال: «سؤالهم» بدل: «مسائلهم».

(٢) انظر: «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (١/٢٢٨)، «الإبهاج» (١/٥٢)، «نهاية السول» (١/٤٣).

الفرع الأول: الواجب.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الواجب.

لغة: اللازم والثابت، ومنه وجب الحقّ والبيع، يجب وجوباً ووجبة: لزم وثبت. ووجب الشيء يجب وجوباً وأوجبه الله، واستوجبه، أي استحقّه.

ويأتي بمعنى الساقط، ومنه قولهم: وجبت الشمس، أي سقطت، ووجب الحائط، ونحوه وجبة سقط. قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحجّ: ٣٦]، أي سقطت على الأرض(١).

وسمّي ما لا بدّ من فعله واجباً، لأنّ تكليفه سقط عليه سقوطاً لا ينفكّ منه إلاّ بفعله(٢).

وأمّا اصطلاحاً: فاختلفت عبارات الأصوليّين في تعريفه، وأجود هذه التعاريف: «ما ذمّ شرعاً تاركه قصداً مطلقاً»(٣).

---

(١) انظر: «لسان العرب» مادّة: وجب، «الصحاح» (٢٣١/١)، «القاموس المحيط» (١٨٠)، «المصباح المنير» (٦٤٨).

(٢) «العدّة» لأبي يعلى (١٦٠/١).

(٣) هذا التعريف للبيضاويّ، واختاره ابن مفلح وابن اللحام والمرداويّ وابن النجّار من الحنابلة. وكذا الطوفي، إلاّ أنّه لم يقل: «قصداً»، وهو قريب من تعريف أبي بكر الباقلانيّ، إلاّ أنّه عبّر بلفظ: «بوجه ما» بدل «مطلقاً»، فقال: «ما يستحقّ الذمّ بتركه على وجه ما»، وارتضاه كثير من الأصوليّين كالغزاليّ والرازيّ، وغيرهما، واختاره أيضاً الإمام الشوكاني، وأضاف له لفظ: «ما يمدح فاعله».

انظر: «التقريب والإرشاد» (٢٩٣/١)، «المستصفى» (٦٦/١)، «المحصول» (١١٧/١/١)، «روضة الناظر» (١٥٠/١)، «مختصر ابن الحاجب مع بيانه» (٣٣٥/١)، «المسوّدة» (٥٧٥)، «نهاية الوصول» (٥٠٩/٢)، «شرح مختصر الروضة» (٢٦٥/١ ـ ٢٧٣)، «أصول ابن مفلح» (١٨٥/١)، «الإبهاج» (٥١/١)، «نهاية السول» (٤١/١)، «البحر المحيط» (١٧٧/١)، «مختصر ابن اللحام» (٥٨)، «التحبير» (٨٢٠/٢)، «شرح الكوكب» (٣٤٥/١)، «إرشاد الفحول» (٦).

فقوله: «ما ذمّ» هو أفضل من قولهم: «ما يعاقب تاركه» لجواز العفو، واحترز به عن المندوب والمكروه والمباح، فإنّه لا ذمّ فيها.

وقوله: «شرعاً» أي أنّ الذمّ لا يثبت إلاّ بالشرع خلافاً للمعتزلة، فإنّ الذمّ عندهم يثبت بالعقل.

وقوله: «تاركه» احترز به عن الحرام، فإنّه يذمّ فاعله.

وقوله: «قصداً» احترز به عن الواجب إذا ترك سهواً، فإنّه لا يذمّ، ولا يخرجه ذلك عن الواجب، ولأنّ تارك الفعل من غير قصد لا يذمّ.

وقوله: «مطلقاً» احترز به عن الواجب الموسّع والمخيّر وفرض الكفاية، لأنّ كلاًّ منها قد يتركه قصداً تركاً مقيّداً، كما إذا ترك الواجب الموسّع في أوّل الوقت، وفعله في آخره، وترك بعض أعيان المخيّر، وفعل الأخرى، وترك فرض الكفاية، وقام به غيره، فلا يذمّ في الصور الثلاث.

المسألة الثانية: صيغ الواجب.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ألفاظاً يستفاد منها الوجوب، وهذه الألفاظ قد تستعمل في الوجوب أو في الدلالة المشتركة بين الوجوب والندب.

أوّلاً: الألفاظ الدالّة على الوجوب.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى: «يستفاد الوجوب بالأمر تارة، وبالتصريح بالإيجاب(١)، والفرض(٢)، والكتب، ولفظة «على»، ولفظة «حقّ على العباد»

---

(١) وقد ذهب إلى هذا أكثر العلماء، فقالوا: «إنّ «أوجب» نصّ في الوجوب»، وحكى ابن عقيل الإجماع.

وذهبت طائفة من علماء الحنابلة وغيرهم، كالقاضي أبي يعلى، وأبي الفرج المقدسي، وأبي الخطاب إلى أنّها ظاهرة في الوجوب، وتحتمل توكيد الاستحباب، وهو وجيه، بدليل قولهم: «حقّك عليّ واجب»، وحمل على ذلك قوله ﷺ: **«غُسْلُ يَوْمِ الجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ»**، أخرجه البخاري (رقم: ٨٧٩) من حديث أبي سعيد الخدري.

انظر: «العدّة» (٢٤٢/١)، «الواضح» (١٦٥/٣ وما بعدها)، «المسوّدة» (٤٢)، «أصول ابن مفلح» (١٩٣/١)، «التحبير» (٨٤٥/٢).

(٢) وعليه أكثر العلماء.

=

و«على المؤمنين»، وترتيب الذمّ والعقاب على الترك، وإحباط العمل بالترك وغير ذلك» [بدائع الفوائد (٤/ ٣)]. وانظر: تهذيب السنن (٧/ ٣١٢)، بدائع الفوائد (٢/ ٤٢-٤٤)، مدارج السالكين (١/ ١٥)، وزاد المعاد (٥/ ٥٤)].

ومن ذلك لفظة: «الغضب»، فقال رحمه الله تعالى، في موضع آخر:

«إنّ من الدعاء ما هو واجب، وهو الدعاء بالتوبة، والاستغفار من الذنوب، والهداية، والعفو، وغيرها، وقد روي عن النبيّ ﷺ، أنّه قال: **«مَنْ لَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ يَغْضَبْ عَلَيْهِ»**(١)، والغضب لا يكون إلاّ على ترك واجب أو فعل محرّم». [جلاء الأفهام (١٩٨)].

ومن ذلك لفظ «الجزاء» بمعنى القضاء، ومنه قولك: «جزى عنه» إذا قضى عنه، و«جزى عنّي» إذا قضى عنّي، ومنه قوله ﷺ لأبي بردة في الأضحية: **«تُجْزِي عَنْكَ وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ»**(٢). [زاد المعاد (٣/ ٥٨٨-٥٨٩)].

= وقيل هو مشترك بين الوجوب والتقدير، وعليه حمل بعضهم حديث: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر». رواه الشيخان من حديث ابن عمر.
وقد ورد في القرآن إطلاق الفرض على الحلّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، أي: أحلّ له. انظر: المراجع السابقة.

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم: ٦٥٨)، والترمذي (رقم: ٣٣٧٣)، وابن ماجه (رقم: ٣٨٢٧)، وأحمد (٢/٤٤٢ ـ ٤٧٧)، والحاكم (١/٤٩١) عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً، وحسّنه الشيخ الألباني في «الصحيحة» (رقم: ٢٦٥٤).

(٢) أخرجه البخاري في: العيدين، باب: الأكل يوم النحر (رقم: ٩٥٥)، ومسلم في: الأضاحي، باب: وقتها (رقم: ١٩٦١) عن البراء بن عازب؛، قال: «خطبنا رسول الله ﷺ يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: **«مَنْ صَلَّى صَلاَتَنَا وَنَسَكَ نُسُكَنَا فَقَدْ أَصَابَ النُّسُكَ، وَمَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّهُ قَبْلَ الصَّلاَةِ وَلاَ نُسُكَ لَهُ»**، فقال أبو بردة بن نيار خال البراء: يا رسول الله، فإنّي نسكت شاتي قبل الصلاة وعرفت أنّ اليوم يوم أكل وشرب، وأحببت أن تكون شاتي أوّل ما يذبح في بيتي، فذبحت شاتي وتغديت قبل أن آتي الصلاة، قال: **«شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ»**. قال: يا رسول الله، فإنّ عندنا عناقاً لنا جذعة هي أحبّ إليّ من شاتين أفتجزي عنّي؟، قال: **«نَعَمْ وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ.»** واللّفظ للبخاري. =

ثانياً: الصيغ المشتركة بين الوجوب والندب.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الصيغ التي يشترك فيها الوجوب والندب فقال:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى: «كلّ فعل عظّمه الله ورسوله، ومدحه أو مدح فاعله لأجله، أو فرحه به أو أحبّه، أو أحبّ فاعله، أو رضي به أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالطيب أو البركة أو الحسن، أو نصبه سبباً لمحبّته، أو لثواب عاجل أو آجل، أو نصبه سبباً لذكره لعبده أو لشكره له، أو لهدايته إيّاه، أو لإرضاء فاعله، أو لمغفرة ذنبه وتكفير سيّئاته، أو لقبوله أو لنصرة فاعله، أو بشارة فاعله بالطيب، أو وصف الفعل بكونه معروفاً، أو نفي الحزن والخوف عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سبباً لولايته، أو أخبر عن دعاء الرسل بحصوله، أو وصفه بكونه قربة، أو أقسم به أو بفاعله كالقسم بخيل المجاهدين وإغارتها[1]، أو ضحك الربّ عزَّ وجلَّ من فاعله، أو عجبه به، فهو دليل على مشروعيته المشتركة بين الوجوب والندب».[2] [بدائع الفوائد (٤/ ٤)].

المسألة الثالثة: الفرق بين الفرض والواجب.

أومأ الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى إلى التفريق بين الفرض والواجب، معلّلاً ذلك بأنّ الفرض آكد من الواجب، وأنّ الفرض ما لزم بالقرآن، والواجب ما كان بالسنّة[3].

= وقوله: عَناق، بفتح العين، هي الأنثى من أولاد المعز، ما لم يتم له سنة، وجمعها: أعنق وعنوق. انظر: «شرح مسلم للنووي» (١٣/١١٣)، «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير (٣/٣١١).

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ۝٣﴾ [العاديات].

(٢) نقل الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ هذا عن الإمام العزّ بن عبدالسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بتصرّف، دون أن ينسبه إليه، إلاّ أنّ العزّ جعلها من أدلّة المأمور به. انظر: «الإمام» (٨٧).

(٣) واختاره من الحنابلة ابن شَاقُلَا والحلواني وأبو يعلى، ونقله رواية عن أحمد، وابن قدامة، وحكاه ابن عقيل عن مذهب الأصحاب، وكثير من أهل العراق، وهو مذهب الحنفية.
وذهب جمهور الأصوليّين من المالكيّة والشافعيّة والحنابلة إلى أنّ الفرض يرادف الواجب، وهما اسمان لمسمّى واحد شرعاً، وإن اختلفا لغةً، وهو رواية ثانية عن=

وقد أشار إلى هذا، في مسألة حكم صوم يوم عاشوراء، فذكر أدلّة من قال: «لم يكن واجباً، وإنّما كان تطوّعاً»، منها ما رواه حميد بن عبدالرحمن أنّه سمع معاوية بن أبي سفيان خطيباً بالمدينة خطبهم يوم عاشوراء، فقال: «أين علماؤكم يا أهل المدينة؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول لهذا اليوم: «**هَذَا يَوْمُ عَاشُورَاءَ وَلَمْ يَكْتُبِ اللَّهُ عَلَيْكُمْ صِيَامَهُ وَأَنَا صَائِمٌ فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَصُومَ فَلْيَصُمْ وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُفْطِرَ فَلْيُفْطِرْ**»[1].

فعلّق على هذا الحديث، فقال:

«وأمّا حديث معاوية فمعناه: ليس مكتوباً عليكم الآن، أو لم يكتبه بعد نزول رمضان، أو إنّما نفى الكَتْبَ، وهو الفرض المؤكّد الثابت بالقرآن،

= أحمد، وذكر ابن عقيل أنّها أصح الروايات عنه، واختاره ابن حزم.

وحاصل النزاع يرجع إلى الاختلاف في العبارة، كما ذكر ذلك كثير من الأصوليّين كالغزالي والآمدي وغيرهما، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعنى، على أنّه لا ينكر انقسام الفرض إلى مقطوع ومظنون، كالواجب. وقد ثبت بالنص ما يدلّ على عدم التفريق بينهما، من ذلك، قوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أي: أوجب.

وما رواه أبو هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ**» الحديث. أخرجه البخاري (رقم: ٦٥٠٢).

انظر: «التقريب والإرشاد» (١/٢٩٤)، «الإحكام» لابن حزم (١/٣٢٣)، «الحدود» للباجي (٥٥)، «البرهان» (١/٨٠)، «التلخيص» (١/١٦٤)، «أصول السرخسي» (١/١١٠)، «المستصفى» (١/٦٦)، «الواضح» لابن عقيل (١/١٢٥ و٣/١٦٣)، «ميزان الأصول» (٢٥)، «المحصول» (١/ق١/١١٩)، «روضة الناظر» (١/١٥٢)، «الإحكام» للآمدي (١/٨٧)، «مختصر ابن الحاجب مع بيان الأصفهاني» (١/٣٣٧)، «المسوّدة» (٥)، «المغني في أصول الفقه» (٨٣)، «نهاية الوصول» (٢/٥١٦)، «شرح مختصر الروضة» (١/٢٧٤)، «تشنيف المسامع» (١/١٦٤)، «شرح المحلي على جمع الجوامع حاشية العطار» (١/١٢٣)، «أصول ابن مفلح» (١/١٧٨)، «التمهيد» للإسنوي (٥٨)، «سلاسل الذهب» (١/١١٤)، «قواعد ابن اللحام» (٦٣)، «فواتح الرحموت» (١/٥٨)، «تيسير التحرير» (٢/١٣٥)، «التحبير» (٢/٨٣٥).

(١) رواه البخاري: كتاب الصوم، باب: صيام يوم عاشوراء (رقم: ٢٠٠٣)، ومسلم: كتاب الصيام، باب: استحباب صوم عاشوراء (رقم: ١١٢٩).

ووجوب عاشوراء إنّما كان بالسنّة، ولا يلزم من نفي كَتْبِه وفرضِه نفي كونه واجباً، فإنّ المكتوب أخصّ من مطلق الواجب، وهذا جارٍ على أصل من يفرّق بين الفرض والواجب. وقد نصّ أحمد في إحدى الروايتين عنه، على أنّه لا يقال فرض إلاّ لما ثبت بالقرآن، وأمّا لما ثبت بالسنّة فإنّه يسمّيه واجباً.» [تهذيب السنن (٣/ ٣٢٧)].

ويؤيّد هذا أنّه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى التفاضل بين الواجبات، والتفاوت في رتبها[1]، وأنّه يجوز أن يكون بعض الواجبات آكد من بعض، وأن يثاب على أحدها أكثر من الآخر. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«الأفضل في كلّ وقتٍ وحالٍ إيثار مرضاة الله في ذلك الوقت والحال، والاشتغال بواجب ذلك الوقت، ووظيفته ومقتضاه.» [مدارج السالكين (١/ ٨٩)].

وقال في موضع آخر:

«ومن زعم أنّه يصل إلى مقام يسقط عنه فيه التعبّد، فهو زنديقٌ كافرٌ بالله ورسوله. وإنّما وصل إلى مقام الكفر بالله، والانسلاخ من دينه، بل كلّما تمكّن العبد من منازل العبوديّة كانت عبوديته أعظم، والواجب عليه منها أكبر وأكثر من الواجب على من دونه، ولهذا كان الواجب على رسول الله ﷺ - بل على جميع الرسل - أعظم من الواجب على أممهم.

---

(١) وقد نقله شيخ الإسلام ابن تيمية عن جمهور الفقهاء، حيث قال: «ولهذا ذهب جمهور الفقهاء إلى تفاضل أنواع الإيجاب والتحريم، وقالوا: إنّ إيجاب أحد الفعلين، قد يكون أبلغ من إيجاب الآخر، وتحريمه أشدّ من تحريم الآخر، فهذا أعظم إيجاباً وهذا أعظم تحريماً».

قال: «وجمهور أئمّة الفقهاء على التفاضل في الإيجاب والتحريم، وإطلاق ذلك هو قول جماهير المتأخّرين من أصحاب الأئمّة الأربعة وهو قول القاضي أبي يعلى وأبي الخطاب والقاضي يعقوب البرزيني وعبدالرحمن الحلواني وأبي الحسن الزاغوني، وغيرهم».

«مجموع الفتاوى» (١٧/٥٩ - ٦٠). وانظر أيضاً: (٥١٣/٧)، «العدّة» (٤٠٤/٢)، «المسوّدة» (٥٨)، «أصول ابن مفلح» (١٨٨/١)، «البحر المحيط» (١٨٤/١)، «التحبير» (٨٤٤/٢).

والواجب على أولي العزم أعظم من الواجب على من دونهم، وكلّ أحد بحسب مرتبته». [مدارج السالكين (١/ ١٠٤)].

المسألة الرابعة: أقسام الواجب.

ينقسم الواجب إلى أقسام. وسأذكر هنا بعض أقسامه حسب ما وقفت عليه من آراء ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك. وهما قسمان: أولهما: بحسب وقته، والثاني: بحسب فاعله.

الأوّل: بحسب وقته.

ينقسم الواجب باعتبار زمن أدائه إلى واجب مطلق، وواجب مؤقّت.

الواجب المطلق: وهو الذي لم يحدّد له الشارع وقتاً لأدائه، كالكفّارات.

الواجب المؤقّت: وهو الذي حدّد الشارع له وقتاً لأدائه، كالصلوات الخمس.

وينقسم هذا الأخير بدوره إلى قسمين: واجب موسّع، وواجب مضيّق.

فالواجب الموسّع: هو ما كان الوقت فيه متّسعاً لأكثر من فعله، كالصلوات الخمس.

والواجب المضيّق: هو ما لا يسع وقته أكثر من فعل مثله، كصوم رمضان.

وقد أشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا التقسيم، فقال:

«أوامر الربّ تبارك وتعالى نوعان: نوع مطلق غير مؤقّت، فهذا يفعل في كلّ وقت، ونوع مؤقّت بوقتٍ محدودٍ، وهو نوعان:

أحدهما: ما وقته بقدر فعله، كالصيام.

والثاني: ما وقته أوسع من فعله، كالصلاة[1]». [كتاب الصلاة (٧٣)].

---

(١) هذا التقسيم عند المالكية والشافعية والحنابلة، وأضاف الحنفية قسماً ثالثاً، وهو: ←

ويتبيّن بهذا أنّ الإمام ابن القيّم رحمه الله يوافق جمهور الأصوليّين في إثبات الواجب الموسّع[1]، إلاّ أنّه خالفهم في حكم تأخيره عن وقته، وسيأتي تفصيل هذه المسألة في الأحكام الوضعيّة في مبحث القضاء والأداء والإعادة.

الثاني: بحسب فاعله.

ينقسم الواجب باعتبار المكلّف بأدائه إلى فرض عين، وفرض كفاية.

● **فرض العين**: وهو طلب الفعل الواجب من كلّ أحد بخصوصه، أو من واحد معيّن؛ وسمّي بفرض العين، لأنّ خطاب الشرع يتوجّه إلى كلّ مكلّف بعينه، ولا تبرأ ذمّته إلاّ بأدائه بنفسه.

وقد ذكر الإمام ابن القيّم رحمه الله أنواع فروض العين، فقال:

«... إنّ العلم المفروض تعلّمه، ضربان: ضرب منه فرض عين، لا يسع المسلم جهله، وهو أنواع[2]:

النوع الأوّل: علم أصول الإيمان الخمسة: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فإنّ من لم يؤمن بهذه الخمس لم يدخل في باب الإيمان، ولا يستحقّ اسم المؤمن، قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقال: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ [النساء].

= «الواجب ذو الشبهين»، شبه بالمعيار، وشبه بالظرف، كالحج، فلا يسع في عام إلاّ حج واحد، وبهذا شابه المعيار، كالنهار للصوم، ولا يستغرق فعله وقته، أي جميع أجزاء وقته الذي هو أشهر الحج، كما يستغرق الصوم النهار، وبهذا شابه الظرف.

انظر: «قواطع الأدلة» (١/١٥٣)، «لباب المحصول» (١/٢١٨)، «بيان المختصر» (١/٣٥٦)، «شرح مختصر الروضة» (١/٣١٢)، «كشف الأسرار» للنسفي (١/١٣٢)، «الإبهاج» (١/٩٣)، «التقرير والتحبير» (١/١٣٣)، «مسلّم الثبوت» (١/٧٢).

(١) انظر: كتاب: «الواجب الموسّع عند الأصوليّين» للدكتور: النملة.

(٢) انظر: «إحياء علوم الدين» (١/١٣)، «جامع بيان العلم» (١/١٠٠)، «الفقيه والمتفقه» (١/٤٣)، «المجموع» للنووي (١/٢٤)، «مغني المحتاج» (٤/٢١٠).

ولمّا سأل جبريلُ رسولَ الله ﷺ عن الإيمان، قال: «**أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ**»، قال: صَدَقْتَ.[1].

فالإيمان بهذه الأصول، فرض معرفتها والعلم بها.

النوع الثاني: علم شرائع الإسلام، واللاّزم منها علم ما يخصّ العبد من فعلها، كعلم الوضوء والصلاة والصيام والحجّ والزكاة، وتوابعها، وشروطها، ومبطلاتها.

النوع الثالث: علم المحرّمات الخمس، التي اتّفقت عليها الرسل والشرائع، والكتب الإلهيّة. وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف].

فهذه محرّمات على كلّ أحد، في كلّ حال، على لسان كلّ رسول، لا تباح قطّ، ولهذا أتى فيها بـ «**إنّما**» المفيدة للحصر مطلقاً. وغيرها محرّم في وقت مباح في غيره، كالميتة والدم ولحم الخنزير ونحوه، فهذه ليست محرّمةً على الإطلاق والدوام، فلم تدخل تحت التحريم المحصور المطلق.

النوع الرابع: علم أحكام المعاشرة، والمعاملة التي تحصل بينه وبين الناس خصوصاً وعموماً، والواجب في هذا النوع يختلف باختلاف أحوال الناس، ومنازلهم، فليس الواجب على الإمام مع رعيّته كالواجب على الرجل مع أهله وجيرته[2]، وليس الواجب على من نصّب نفسه لأنواع التجارات من تعلّم أحكام البياعات، كالواجب على من لا يبيع ولا يشتري إلاّ ما تدعو الحاجة إليه.

---

(١) هو قطعة من حديث طويل مشهور، رواه مسلم في: الإيمان، باب: بيان الإيمان والإسلام والإحسان (رقم: ٨) عن عمر بن الخطاب ﷺ، ورواه البخاري في: الإيمان، باب: سؤال جبريل النبيّ ﷺ، عن الإيمان والإسلام والإحسان، وعلم الساعة (رقم: ٥٠)، ومسلم (٩) عن أبي هريرة.

(٢) الجيرة: جمع جار. ويقال أيضاً: أجوار وجيران. انظر: «لسان العرب»، مادة: جور.

وتفصيل هذه الجملة لا ينضبط، لاختلاف الناس في أسباب العلم الواجب. وذلك يرجع إلى ثلاثة أصول: اعتقاد وفعل وترك.

فالواجب في الاعتقاد: مطابقته للحقّ في نفسه.

والواجب في العمل: معرفة موافقة العبد الظاهرة والباطنة الاختياريّة للشرع، أمراً وإباحة.

والواجب في الترك: معرفة موافقة الكفّ، والسكون لمرضاة الله، وأنّ المطلوب منه إبقاء هذا الفعل على عدمه المستصحب، فلا يتحرّك في طلبه أو كفّ النفس عن فعله على الطريقتين.

وقد دخل في هذه الجملة علم حركات القلوب والأبدان». [مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨١-٤٨٢)].

● **فرض الكفاية**: يقرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى أنّ الفرض الكفائيّ يجب على جميع المكلّفين، وكلّهم مخاطبون به، لا على طريق الجمع، بحيث إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين. فالمقصود منه إيقاع الفعل مع قطع النظر عن فاعله[1].

قال رحمه الله تعالى:

«إنّ فرض الكفاية يجب على الجميع كفرض الأعيان سواء، وإنّما يختلفان بسقوطه عن البعض بعد وجوبه بفعل الآخرين». [زاد المعاد (١/ ٣٩٨)].

وقال أيضاً: «وقد استقرّت الشريعة على أنّ المأثم الذي على الجميع بترك فروض الكفايات يسقط إذا فعله من يحصل المقصود بفعله، ولو واحد». [الروح (١٢١)].

---

(١) وهو قول جمهور الأصوليّين. انظر: «المستصفى» (٢/١٤)، «التمهيد» (٧٤)، «المحصول» (١/ق١/٣١٠)، «روضة الناظر» (٢/٦٣٥)، «المسوّدة» (٣٠)، «شرح تنقيح الفصول» (١٥٥)، «نهاية الوصول» (٢/٥٧٣)، «الإبهاج» (١/١٠٠).

وقال في موضع آخر: «وشرع للأمّة أن ينوب بعضهم عن بعض في أداء فرض الكفاية، فإذا فعله واحد ناب عن الباقين في فعله، وسقط عنهم المأثم». [المصدر السابق (١٢٢) وانظر: مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨٣)، وكتاب الصلاة (٢٩)].

وبيّن رحمه الله تعالى فائدة التفريق بين فرض العين وفرض الكفاية، فقال:

«وفائدة ذلك تظهر في مسألتين:

إحداهما: أنّه لو اشترك الجميع في فعله، أثيبوا ثواب من أدّى الواجب، لتعلّق الوجوب.

الثانية: لو اشتركوا في تركه، استحقّ الجميع للذمّ والعقاب». [الصلاة (٣٠)].

ثمّ ذكر جملة من أنواع العلوم العقليّة والمدنيّة، عدّها بعض العلماء من فروض الكفاية، وقد نازعهم في ذلك، فقال:

«وأمّا فرض الكفاية فلا أعلم فيه ضابطاً صحيحاً، فإنّ كلّ أحد يُدخِلُ في ذلك ما يظنّه فرضاً، فيدخل بعض الناس في ذلك علم الطبّ وعلم الحساب، وعلم الهندسة والمساحة، وبعضهم يزيد على ذلك علم أصول الصناعة كالفلاحة والحياكة والحدادة والخياطة ونحوها[(١)]، وبعضهم يزيد على ذلك علم المنطق، وربّما جعله فرض عين[(٢)]، وبناه على عدم صحّة إيمان المقلّد!

---

(١) انظر: «إحياء علوم الدين» (١/١٥)، «المجموع» (١/٢٦)، «مجموع الفتاوى» (٢٨/٧٩)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٦٥٠)، «حواشي الشرواني» (٩/٢١٤)، «نهاية المحتاج» (٨/٤٣)، «نفائس الأصول» (٣/١٥٠٧)، «كشاف القناع» (٣/٣٤)، «مغني المحتاج» (٤/٢٠٣، ٢١٠)، «روضة الطالبين» (١٠/٢٢٣)، «منهاج الطالبين» (١/١٣٦)، «المنثور في القواعد» (٣/٣٧)، «أبجد العلوم» (١/٣٥٣)، «جواهر الإكليل» (١/٢٥١)، «الخرشي» (٣/١١٠)، «منح الجليل» لعليش (٥/١٣٧).

(٢) انظر: «أبجد العلوم» (٢/٥٢٢).

وكلّ هذا هوس وخبط، فلا فرض إلاّ ما فرضه الله ورسوله.

فيا سبحان الله! هل فرض الله على كلّ مسلم أن يكون طبيباً حجّاماً حاسباً مهندساً، أو حائكاً أو فلاّحاً أو نجّاراً أو خيّاطاً؟ فإنّ فرض الكفاية كفرض العين في تعلّقه بعموم المكلّفين، وإنّما يخالفه في سقوطه بفعل البعض.

ثمّ على قول هذا القائل، يكون الله قد فرض على كلّ أحد، جملة هذه الصنائع والعلوم، فإنّه ليس واحد منها فرضاً على معيّن، والآخر على معيّن آخر، بل عموم فرضيتها مشتركة بين العموم، فيجب على كلّ أحد أن يكون حاسباً، حائكاً، خيّاطاً، نجّاراً، فلاّحاً، طبيباً، مهندساً!

فإن قال: المجموع فرض على المجموع، لم يكن قولك: إنّ كلّ واحد منها فرض كفاية صحيحاً، لأنّ فرض الكفاية يجب على العموم». [مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨٢-٤٨٣)].

ويرى رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه إذا دعت الحاجة إلى ذلك فإنّها تجب، وللإمام أن يلزم بذلك ويجبر عليه[(١)]:

«ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة ـ كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك ـ فلوليّ الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنّه لا تتمّ مصلحة الناس إلاّ بذلك.

ولهذا قالت طائفة من أصحاب أحمد والشافعيّ: إنّ تعلّم هذه الصناعات فرض على الكفاية، لحاجة الناس إليها، وكذلك تجهيز الموتى ودفنهم، وكذلك أنواع الولايات العامّة والخاصّة التي لا تقوم مصلحة الأمّة إلاّ بها».

قال: «والمقصود أنّ هذه الأعمال متى لم يقم بها إلاّ شخص واحد، صارت فرض عين عليه. فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم، أو

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٨/ ٨٢ و٢٩/ ١٩٤).

نساجتهم، أو بنائهم صارت هذه الأعمال مستحقّة عليهم، يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكّنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكّن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقّهم..». [الطرق الحكمية (١٩٢-١٩٣)].

ثمّ أنكر على من ذهب إلى أنّ تعلّم المنطق فرض على الكفاية، مبيّناً فساده، فقال: «وأمّا المنطق، فلو كان علماً صحيحاً، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة، ونحوها، فكيف وباطله أضعاف حقه؟! وفساده، وتناقض أصوله، واختلاف مبانيه توجب مراعاتُها للذِّهنِ أنْ يزيغَ في فكره.

ولا يؤمن بهذا إلاّ من قد عرفه، وعرف فساده، وتناقضه، ومناقضةَ كثيرٍ منه للعقل الصريح..»[1]. [مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨٣ وما بعدها)].

كما استدرك على من اعتبر علوم العربية، وأصول الفقه من فروض الكفاية، وبيّن أنّ وجوبها إنّما يكون على بعض الأفراد، وليس على كلّ المكلّفين، وأنّ الذي يجب من مسائلها القدر الذي يتوقّف عليه فهم الكتاب والسنّة، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«ومن الناس من يقول: إنّ علوم العربية من التصريف والنحو واللّغة والمعاني والبيان ونحوها، تعلّمها فرض كفاية لتوقّف فهم كلام الله ورسوله عليها[2].

---

(١) ولهذا ذهب أكثر العلماء إلى تحريمه، وقال السيوطي: إنّه حرام بإجماع السلف، وأكثر المعتبرين، كابن الصلاح والنووي. وساق في موضع آخر نصوص الأئمة المجتهدين في ذمه، وتحريمه، والتحذير من الاشتغال به. وقال الشيخ عليش: «ونهى عن قراءة المنطق الباجي وابن العربي وعياض».

انظر: «مغني المحتاج» (٤/٢١٠)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٦٥٠)، ولابن نجيم (٤١٦)، «مجموع الفتاوى» (٩/٥ وما بعدها)، «فتاوى ابن الصلاح» (٧١) «منح الجليل» (٣/١٣٨)، «نقد المنطق» (١٥٠)؛ وانظر: «صون المنطق» الكلام عن فن المنطق والكلام» للسيوطي.

(٢) انظر: «نفائس الأصول» (٣/١٥٠٧)، «فتح الوهاب» (١/١٣٤)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (١/٤١٥)، «مجموع الفتاوى» (٣٢/٢٥٢)، «مغني المحتاج» (٤/٢١٠)، =

ومن الناس من يقول: تعلّم أصول الفقه فرض كفاية، لأنّه العلم الذي يعرف به الدليل ومرتبته، وكيفية الاستدلال.

وهذه الأقوال وإن كانت أقرب إلى الصواب من الأوّل، فليس وجوبها عاماً على كلّ أحد، ولا في كلّ وقت، وإنّما تجب وجوب الوسائل، وعلى بعض الأشخاص، بخلاف الفرض الذي يعمّ وجوبه كلّ أحد، وهو علم الإيمان وشرائع الإسلام، فهذا هو الواجب، وأمّا ما عداه، فإن توقّفت معرفته عليه فهو من باب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، ويكون الواجب منه القدر الموصل إليه دون المسائل التي هي فضلة لا يفتقر معرفة الخطاب وفهمه إليها.

فلا يطلق القول بأنّ علم العربية واجب على الإطلاق، إذ الكثير منه، ومن مسائله وبحوثه لا يتوقّف فهم كلام الله ورسوله عليها، وكذلك أصول الفقه، القدر الذي يتوقّف فهم الخطاب عليه منه تجب معرفته دون المسائل المقرّرة، والأبحاث التي هي فضلة، فكيف يقال: إنّ تعلّمها واجب؟!

وبالجملة، فالمطلوب الواجب من العبد من العلوم والأعمال ما إذا توقّف على شيء منها، كان ذلك الشيء واجباً وجوب الوسائل.

ومعلوم أنّ ذلك التوقّف يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والألسنة والأذهان، فليس لذلك حدّ مقدّر، والله أعلم». [مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨٣-٤٨٦)].

المسألة الخامسة: ما لا يتم الواجب إلاّ به[1].

يقرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب،

= «المجموع» للنووي (٢٦/١)، «كشاف القناع» (٣٤/٣)، «حواشي الشرواني» (٢١٤/٩)، «نهاية المحتاج» (٤٣/٨).

(١) لضبط هذه المسألة، وتحرير محل النزاع فيها، سلك العلماء في ذلك مسلكين:
أحدهما: أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، قسمان:
الأوّل: ما ليس في مقدور المكلّف، كزوال الشمس لوجوب الظهر، وحضور الإمام=

ومأخذه في ذلك، أنّ الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، فالوسيلة إلى

= والعدد في الجمعة، والقدرة واليد في الكتابة على من تعيّنت عليه الكتابة، ونحو ذلك ممّا لا يكون قادراً على تحصيله، ولا يقع تحت اختياره، فهو لا يوصف بالوجوب اتّفاقاً، إلاّ على مذهب من يرى جواز التكليف بما لا يطاق. وهو باطل قطعاً كما سيأتي تقريره.

القسم الثاني: ما هو مقدور للمكلّف، متعلّق باختياره، كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، والسفر إلى الحجّ، وغسل جزء من الرأس مع الوجه في الوضوء، وإمساك جزء من الليل في الصوم، ونحو ذلك، فهو يوصف بالوجوب.

وقد نهج هذه الطريق أبو حامد الغزالي وتبعه في ذلك ابن قدامة وغيره.

واعترض على هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «وهذا التقسيم خطأ، فإنّ هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الوجوب، فلا يتم الواجب إلاّ بها. وما لا يتمّ الواجب إلاّ به يجب على العبد فعله باتّفاق المسلمين، سواء كان مقدوراً عليه أو لا، كالاستطاعة في الحج، واكتساب نصاب الزكاة، فإنّ العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج، وإذا كان مالكاً لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة، فالوجوب لا يتمّ إلاّ بذلك، فلا يجب عليه تحصيل الاستطاعة في الحج، ولا ملك النصاب».

وتحرير كلامه، أنّ الاستطاعة شرط في وجوب الحجّ، وملك النصاب شرط في وجوب الزكاة، فلا يتمّ الحجّ إلاّ بالاستطاعة، ولا تتمّ الزكاة إلاّ بملك النصاب، ولم يؤمر المكلّف بتحصيلهما.

المسلك الثاني: التفريق بين ما لا يتمّ الوجوب إلاّ به، وما لا يتمّ الواجب إلاّ به.

فالأول: يتوقّف عليه وجوب الواجب، فلا يجب إجماعاً، سواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاءَ مانعٍ. فالسبب كالنصاب، يتوقّف عليه وجوب الزكاة، فلا يجب على المكلّف تحصيله لتَجب عليه الزكاة.

والشرط: كالإقامة لوجوب الصوم، فلا يجب تحصيلها، وترك السفر ليجب عليه الصوم.

والمانع: كالدين، فلا يجب نفيه لتجب الزكاة.

والثاني: يتوقف عليه إيقاع الواجب، كالطهارة للصلاة، وقطع المسافة في الجمعة والحجّ، وغسل بعض الرأس في الوضوء، ونحو ذلك، فهذا هو محلّ الخلاف.

وقد سار على هذه الطريقة كثير من الأصوليّين، كفخر الدين الرازي والآمدي والقرافي والبيضاوي والزركشي وأكثر الحنابلة وغيرهم.

وقد اختلف في ذلك العلماء على مذاهب، أصحّها مذهب الأكثرين من المتكلّمين والأصوليّين، أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، سواء كان سبباً أو شرطاً.

انظر تفصيل المسألة في: «العدّة» (٢/٤١٩)، «قواطع الأدلة» (١/١٨٠)، «المستصفى»=

الواجب واجبة، وإن كان أصلها مباحاً، لكنّ وجوبه بطريق اللزوم العقليّ لا القصد الطلبيّ.

قال في تقرير ذلك:

«لمّا كانت المقاصد لا يتوصّل إليها إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرّمات والمعاصي في كراهيتها، والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبّتها، والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنّه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل». [إعلام الموقّعين (٣/ ١٤٧)].

وقد أشار رحمه الله إلى هذه المسألة في مواضع متفرّقة من كتبه، منها قوله في حكم الختان:

«عندي أنّه يجب على الوليّ أن يختن الصبيّ قبل البلوغ بحيث يبلغ مختوناً، فإنّ ذلك ممّا لا يتمّ الواجب إلاّ به». [تحفة المودود (١٤٢)].

ومن ذلك قوله في حكم هدم الكنائس:

«وأمّا الكنائس التي بالصعيد، وبرّ الشام ونحوها من أرض العنوة، فما كان منها محدثاً وجب هدمه، وإن اشتبه المحدث بالقديم وجب هدمها جميعاً، لأنّ هدم المحدث واجب، وهدم القديم جائز، وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب». [أحكام أهل الذمّة (٢/ ٦٨٦)].

= (١/٧١)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١/٣٢١)، «المحصول» (١/٢/٣١٧)، «روضة الناظر» (١/١٨٠)، «الإحكام» للآمدي (١/٩٦)، «بيان المختصر» (١/٣٦٨)، «المسوّدة» (٦٠)، «تنقيح الفصول» (١٦٠)، «نفائس الأصول» (٣/١٥١٧)، «نهاية الوصول» (٢/٥٧٥)، «شرح مختصر الروضة» (١/٣٣٥)، «مجموع الفتاوى» (٢٠/١٦٠)، «تشنيف المسامع» (١/٢٦٦)، «شرح المحلي على الجمع حاشية العطار» (١/٢٥٠)، «أصول ابن مفلح» (١/٢١١)، «الإبهاج» (١/١٠٩)، «نهاية السول» (١/١٠٠)، «التمهيد» (٨٣)، «البحر المحيط» (١/٢٣)، «القواعد والفوائد» (٩٤)، «التحبير» (٢/٩٢٣)، «شرح الكوكب» (١/٣٥٧)، «المدخل» (١٥٠)، «مذكرة الشنقيطي» (٣٨).

ومن ذلك قوله في ردّه على الموسوسين:

«وأمّا قولكم: إنّ من خفي عليه موضع النجاسة من الثوب، وجب عليه غسله كلّه، فليس هذا من باب الوسواس، وإنّما ذلك من باب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، فإنّه قد وجب عليه غسل جزء من ثوبه، ولا يعلم بعينه، ولا سبيل إلى العلم بأداء هذا الواجب إلاّ بغسل جميعه». [إغاثة اللّهفان (١/ ١٧٦)، وانظر: مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨٦)].

وتنبني على هذه المسألة، مسألة أخرى، وهي: «**ما لا يتمّ ترك الحرام إلاّ به**»[1].

فيقرّر رَحِمَهُ اللهُ أنّ تركه واجب وجوباً لزوميّاً لا شرعيّاً. وتتخرّج عليها فروع، منها:

● حكم من توسّط أرضاً مغصوبة: قال في تحرير هذه المسألة:

«فأمّا من توسّط أرضاً مغصوبة، فإنّه مأمور من حين دخل فيها بالخروج منها، فحكم الشارع في حقّه المبادرة إلى الخروج، وإن استلزم ذلك حركة في الأرض المغصوبة، فإنّها حركة تتضمّن ترك الغصب، فهي من باب: **ما لا خلاص عن الحرام إلاّ به**، وإن قيل: إنّها واجبة، فوجوب عقليّ لزوميّ لا شرعيّ مقصود..». [مفتاح دار السعادة (١/ ٣٥٣)].

● ومنها: حكم إذا اشتبهت أخته أو زوجته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة، أو طاهر بنجس، فذكر ضابط هذه المسألة، فقال:

«فهذا إن كان له بدل لا اشتباه فيه انتقل إليه وتركه، وإن لم يكن له بدل، ودعت الضرورة إليه اجتهد في المباح، واتّقى الله ما استطاع. فإذا اشتبه الماء الطاهر بالنجس انتقل إلى بدله وهو التيمّم، ولو اشتبها عليه في الشرب اجتهد في أحدهما وشرب.

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في: «قواطع الأدلة» (١٨٣/١)، «المستصفى» (٧٢/١)، «التمهيد» (٨٥)، «المحصول» (١/ق٢/٣٢٧)، «روضة الناظر» (١٨٤/١)، «نفائس الأصول» (١٥٢٩/٣)، «نهاية الوصول» (٥٨٥/٢)، «شرح مختصر الروضة» (٣١٥/١)، «تشنيف المسامع» (٢٦٩/١)، «البحر المحيط» (٢٥٧/١)، «التحبير» (٩٤٣/٢).

وكذلك لو اشتبهت ميتة بمذكاة انتقل إلى غيرهما، ولم يتحرّ فيهما، فإن تعذّر عليه الانتقال، ودعته الحاجة اجتهد.

ولو اشتبهت أخته بأجنبية انتقل إلى نساء لم يشتبه فيهنّ، فإن كان بلداً كبيراً تحرّى ونكح. ولو اشتبه ثوبٌ طاهرٌ بنجس انتقل إلى غيرهما، فإن لم يجد، فقيل: يصلّي في كلّ ثوب صلاة ليؤدّي الفرض في ثوب متيقّن الطهارة. وقيل: يجتهد في أحد الثوبين ويصلّي، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، قال: لأنّ اجتناب النجاسة من باب التروك، ولهذا لا تشترط له النيّة[1]». [بدائع الفوائد (٣/ ٢٥٨)].

وهذا الذي قرّره هنا قد بناه في موضع آخر على قاعدة فقهية عظيمة، وقضية كلّية مهمّة، وهي التفريق بين ما تبيحه الضرورة وما لا تبيحه الضرورة.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما تبيحه الضرورة يجوز فيه الاجتهاد حال الاشتباه، وما لا تبيحه الضرورة فلا، وعلى هذه مسائل:

أحدها: إذا اشتبهت أخته بأجنبية، لم يجز له الاجتهاد في أحدهما.

الثانية: طلّق إحدى امرأتيه، واشتبهت عليه، لم يجز له أن يجتهد في أحدهما.

الثالثة: اشتبه عليه الطاهر بالنجس، لم يجب عليه أن يتحرّى في أحدهما. وهذا بخلاف ما لو اشتبهت ميّتة بمذكّاة، أو طاهر بنجس للشرب عند الضرورة أو اشتبهت جهة القبلة فإنّه يتحرّى في ذلك كلّه، لأنّ الضرورة تبيحه وتبيح ترك القبلة في حال المسايفة وغيرها»[2]. [بدائع الفوائد (٤/ ٢٨)].

الفرع الثاني: المندوب.

وفيه خمس مسائل:

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٢٨٥ و٢١/ ٤٧٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٩/ ٢٧٦).

المسألة الأولى: تعريف المندوب.

المندوب لغة: مفعول من ندب، وندب القوم إلى الأمر يندبهم ندْباً دعاهم، وحثّهم. قال الشاعر:

لاَ يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ
فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا[1]

وأمّا اصطلاحاً: فهو ما أثيب فاعله، ولم يعاقب تاركه.

فقوله: «ما أثيب فاعله» يشمل الواجب والمندوب.

وقوله: «ولم يعاقب تاركه» خرج الواجب[2].

المسألة الثانية: هل السنّة ترادف المندوب؟

قرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى بأنّ لفظ السنّة في لسان الشرع يطلق ويراد به ما علم وجوبه أو ندبيّته، فهو أعمّ من اصطلاح الأصوليّين. ويرى أنّ القول بأنّ السنّة مرادفة للمندوب اصطلاح حادث[3].

---

(١) البيت لقريظ بن أنيف العنبري، من قصيدة له. انظر: «لسان العرب»، مادة: ندب (٦٥٦/١)، «القاموس» (١٧٤)، «شرح الحماسة» للتبريزي (١٩/١).

(٢) انظر: «العدّة» (١٦٣/١)، «إحكام الفصول» للباجي (١٧٧/١)، «روضة الناظر» (١٩٠/١)، «شرح مختصر الروضة» (٣٥٣/١)، «مختصر البعلي» (٦٣)، «شرح الكوكب» (٤٠٢/١)، «المدخل» (١٥٢).

(٣) لم ينفرد الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا القول، بل له سلف في ذلك منهم: القاضي أبو يعلى، وصفي الدين الهندي. وقد حكاه الإمام الرازي دون نسبته إلى أحد. وذهب جمهور الأصوليّين إلى أنّ السنة ترادف المندوب، فهما اسمان لمعنى واحد، بدليل قولهم: هذا الفعل واجب أو سنّة.

وقد اعتبر بعض الأصوليّين هذا الخلاف لفظيّاً، وفيه نظر، لأنّ له أثراً في الفروع. مثاله: حكم الختان. فمن قال باستحبابه، استدلّ بقول النبيّ ﷺ: **«الفِطْرَةُ خَمْسٌ»**، ذكر منها الختان. رواه البخاري (رقم: ٥٨٨٩)، ومسلم (رقم: ٢٥٧). وفسّر الفطرة بمعنى السنّة.

ومن قال بوجوبه، حمل السنّة على المعنى الأعمّ لا على الاصطلاح الحادث.

قال الإمام ابن دقيق العيد: «ومن فسّر الفطرة بالسنّة، فقد تعلّق بهذا اللفظ في كونه غير واجب لوجهين:

=

قال رَحِمَهُ اللَّهُ في مسألة حكم الختان في معرض ردّه على القائلين باستحبابه مستدلّين بقوله ﷺ: **«الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ مَكْرُمَةٌ لِلنِّسَاءِ»**[1]، قال:

«السنّة هي الطريقة، يقال: سننت له كذا أي شرعت. فقوله: **«الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ»** أي مشروع لهم، لا أنّه ندب غير واجب، فالسنّة هي الطريقة المتّبعة وجوباً واستحباباً، لقوله ﷺ: **«مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»**.[2]، وقوله: **«عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي»**[3].

= **أحدهما**: أنّ السنّة تذكر في مقابلة الواجب، **والثاني**: أنّ قرائنه مستحبّات.

والاعتراض على الأوّل أنّ كون السنّة في مقابلة الواجب وضع اصطلاحيّ لأهل الفقه...».

وقال العلاّمة الشوكانيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومع كون الحديث لا يصحّ للاحتجاج ـ يعني حديث الختان سنة ـ لا حجّة فيه على المطلوب، لأنّ لفظ السنّة في لسان الشرع أعمّ من السنّة في اصطلاح الأصوليّين».

انظر: «العدّة» (١/١٦٥ ـ ١٦٦)، «المحصول» (١/ق١/١٣٠)، «إحكام الأحكام» (١/٨٦)، «نهاية الوصول» (٢/٦٣٧)، «تقريب الوصول» (٢١٦)، «تشنيف المسامع» (١/١٦٧)، «الإبهاج» (١/٥٧)، «مختصر البعلي» (٦٣)، «شرح الكوكب» (١/٤٠٤)، «نيل الأوطار» (١/١١٣)، «الخلاف اللفظي عند الأصوليّين» د/ النملة (١/١٨٣).

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (رقم: ١١٥٩٠ ـ ١٢٠٠٩ و١٢٨٢٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٨/٣٢٤ ـ ٣٢٥) عن ابن عبّاس مرفوعاً، وقال: هذا إسناد ضعيف، والمحفوظ موقوف.

وله طرق أخرى كلّها ضعيفة. انظر: «العلل» لابن أبي حاتم (٢/٢٤٧)، «التلخيص الحبير» (٤/٩٢).

(٢) هو طرف من حديث طويل، أخرجه البخاري في: النكاح، باب: الترغيب في النكاح (رقم: ٥٠٦٣)، ومسلم في: النكاح، باب: استحباب النكاح (رقم: ١٤٠١) عن أنس.

(٣) أخرجه أحمد (٤/١٢٦ ـ ١٢٧)، وأبو داود في: السنة، باب: لزوم السنة (رقم: ٤٦٠٧)، والترمذي في: أبواب العلم، باب: لزوم السنة واجتناب البدعة (رقم: ٢٦٧٦)، وابن ماجه في: المقدمة، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (رقم: ٤٢)، والدارمي، باب: اتباع السنة (١/٤٤ ـ ٤٥) عن العرباض بن سارية، وقد صحّحه غير واحد من أهل العلم. انظر: «جامع العلوم والحكم» (١/١٠٩)، «إرواء الغليل» (٢٤٥٥).

وقال ابن عباس: «من خالف السنّة كفر»[1]، وتخصيص السنّة بما يجوز تركه اصطلاح حادث، وإلاّ فالسنّة ما سنّه رسول الله ﷺ لأمّته من واجب ومستحبّ، فالسنّة هي الطريقة، وهي الشريعة والمنهاج». [تحفة المودود (١٣٨)، وانظر: بدائع الفوائد (٤/ ١٨٤)، وكتاب الصلاة (١٢٠)].

المسألة الثالثة: صيغ المندوب.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ألفاظاً تدلّ على الندب، ونبّه إلى أنّ تلك الألفاظ هي مشتركة بين الوجوب والندب، وقد تقدّم الإشارة إليها في مبحث الواجب، فأغنى عن إعادتها.

المسألة الرابعة: هل المندوب مأمور به؟

حقّق الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه المسألة تحقيقاً دقيقاً، أزال به الإشكال، ورفع به اللبس والاحتمال، حيث قسّم الأمر إلى قسمين: الأمر المطلق، ومطلق الأمر، ثمّ فرق بينهما من حيث إنّ الأمر المطلق يدلّ على الوجوب، ومطلق الأمر يدلّ على الندب والوجوب. فدلّ هذا أنّ المندوب مأمورٌ به من هذه الجهة، قال:

«إنّك إذا قلت الأمر المطلق فقد أدخلت اللام على الأمر، وهي تفيد العموم والشمول، ثمّ وصفته بعد ذلك بالإطلاق بمعنى أنه لم يقيّد بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو صفة أو غيرهما، فهو عامّ في كل فرد من الأفراد التي هذا شأنها.

وأمّا مطلق الأمر فالإضافة فيه ليست للعموم بل للتمييز، فهو قدر مشترك مطلق لا عام فيصدق بفرد من أفراده، وعلى هذا فمطلق البيع جائز،

---

(١) لعلّ هذا وهم من الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إذ أنّه مرويّ عن ابن عمر رضي الله عنهما. أخرجه عبدالرزاق في «المصنف»، في: الصلاة، باب: الصلاة في السفر (٢/٥١٩ رقم: ٤٢٨١)، البيهقي في «السنن الكبرى» (٣/١٤٠)، الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/٤٢٢) عن صفوان بن محرز، قال: سألت ابن عمر عن صلاة السفر، قال: «ركعتان من خالف...» فذكره. وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

والبيع المطلق ينقسم إلى جائز وغيره، والأمر المطلق للوجوب، ومطلق الأمر ينقسم إلى الواجب والمندوب، والماء المطلق طهور، ومطلق الماء ينقسم إلى طهور وغيره، والملك المطلق هو الذي يثبت للحرّ، ومطلق الملك يثبت للعبد. فإذا قيل: العبد هل يملك أم لا؟ كان الصواب إثبات مطلق الملك له دون الملك المطلق.

وإذا قيل: الفاسق مؤمن أو غير مؤمن؟ فهو على هذا التفصيل، والله تعالى أعلم.

فبهذا التحقيق يزول الإشكال في مسألة المندوب هل هو مأمور به أم لا؟»[1] [بدائع الفوائد (٤/ ١٧-١٨)].

وقد نسب القول بأنّ المندوب مأمور به إلى الإمام أحمد[2]». [المصدر السابق (٣/ ٩٢-٩٣)].

---

(١) نقل الإمام ابن القيّم رحمه الله هذا النصّ من «الفروق» للإمام القرافي (١/١٢٧ ـ ١٢٨ ف/١٥) مضيفاً له بعض نظائره.

(٢) نقله عنه القاضي أبو يعلى، وتابعه عليه أكثر أصحابه، وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه، وحكاه الباجي من محققي المالكية، كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي جعفر، وعامة الفقهاء المتكلمين، وهو اختيار الغزالي.

وذهب كثير من الأصوليّين والفقهاء إلى أنّ المندوب غير مأمور به، وبه قال أكثر الحنفية كالكرخي والجصاص والسرخسي، ومن الشافعية أبو حامد الإسفراييني والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ والكيا الهراسي وأبو بكر الشاشي وأبو إسحاق الشيرازي واستحسنه ابن السمعاني، ومن المالكية أبو بكر بن العربي، ومن الحنابلة الحلواني. والصحيح أنّ المندوب مأمور به، لأنّ الأمر قسمان: أمر جازم وهو الواجب، وأمر غير جازم وهو المندوب، ولهذا شاع على ألسنة الأصوليّين والفقهاء أنّ الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب.

والدليل على أنّ المندوب مأمور به، قوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧]، ومن المعروف ما هو مندوب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠]، ونظائرها.

وادّعى إمام الحرمين بأنّ النزاع لفظي، ونازعه في ذلك الأبياري، مبيّناً حاجته في الأصول. =

المسألة الخامسة: هل يلزم المندوب بالشروع فيه؟

أومأ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ المندوب لا يلزم بالشروع فيه، وقد ذكر أدلة من قال: إنّه يلزم بالشروع فيه من السنّة والنظر، فقال:

«قوله ﷺ: «**لاَ يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ إِذَا لَبِسَ لأْمَتَهُ**[1] **أَنْ يَنْزِعَهَا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَعْدَائِهِ**»[2]، احتجّ به من يقول: إنّ النوافل تلزم بالشروع، وإنّ الشروع فيها جارٍ مجرى التزامها بالنذر. فإنّ الشروع التزام بالفعل، والنذر التزام بالقول، والالتزام بالفعل أقوى لأنّه الغاية».

ثمّ نازعهم في هذا الاستدلال، فقال:

«وفي الاستدلال بالحديث شيءٌ، فإنّ فيه الإشارة إلى الاختصاص بقوله: «**مَا يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ**»، ولم يقل: «ما ينبغي لأحد»، ولا «ما ينبغي لكم»، فدلّ على مخالفة حكم غيره له في هذا، وأنّه من خواصّه، ويدلّ عليه أنّه ﷺ كان إذا عمل عملاً أثبته، وداوم عليه، ولهذا لَمّا قضى سنّة الظهر بعد العصر أثبتها، وداوم عليها.

= انظر: «التقريب والإرشاد» (٢٩١/١)، «العدّة» (١٥٨/١، ٢٤٨)، «إحكام الفصول» (ف/٥٠)، «التبصرة» (٣٦)، «البرهان» (ف/١٦٢)، «البيان والتحصيل» (٣٠٦)، «أصول السرخسي» (١٤/١)، «قواطع الأدلة» (١١١/١)، «المستصفى» (٧٥/١)، «التمهيد» (١٧٤/١)، «الواضح» (٥١٧/٢)، «المحصول» لابن العربي (٦٧)، «المحصول» (٣٥٣/٢/١)، «الإحكام» للآمدي (١٠٤/١)، «بيان المختصر» (٣٩٢/١)، «المسوّدة» (٦ ـ ٧)، «نهاية الوصول» (٦٣٩/٢)، «شرح مختصر الروضة» (٣٥٤/١)، «تشنيف المسامع» (٢٣٥/١)، «رفع الحاجب» (٥٥٧/١)، «البحر المحيط» (٢٨٦/١)، «القواعد والفوائد» (١٦٤)، «شرح الكوكب» (٤٠٥/١).

(١) أي: درعه. انظر: «مشارق الأنوار» (٣٥٣/١).

(٢) أخرجه البخاري معلّقاً في: الاعتصام، باب: قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (٣٥١/١٣ ـ فتح)، ووصله أحمد في «المسند» (٣٥١/٣)، والدارمي (١٢٩/٢ ـ ١٣٠) عن جابر رضي الله عنه، وصححه الحافظ في «الفتح». وله شاهد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما عند الحاكم (١٢٨/٢ ـ ١٢٩)، وحسّنه الحافظ في «الفتح»، وفي «التلخيص الحبير» (١٣٠/٣).

وقولهم: «الشروع التزام بالفعل»، يقال: تعنون بالالتزام إيجابه إيّاه على نفسه أم تعنون دخوله فيه؟

الأوّل: محلّ النزاع.

والثاني: لا يفيد. وبه خرج الجواب عن قولكم: الالتزام بالفعل أقوى.

وسرّ المسألة: أنّ الشارع في النافلة، لم يلتزمها التزام الواجبات، بل شرع فيها بنيّة تكميلها، وفعلها فعل سائر النوافل. وأمّا الناذرُ لها، فبنذره قد التزم أداءها كما يؤدّي الواجبات، فافترقا[1]». [بدائع الفوائد (٣/٢١١)].

---

(١) وهو مذهب الشافعية والحنابلة، وقالوا: إذا شرع فيه المكلّف، فهو مخيّر بين إتمامه وقطعه، ولا إثم عليه ولا قضاء.

وخالف في ذلك أبو حنيفة، فقال: يلزم بالشروع فيه، ونقله ابن المنير عن مالك، واحتجّ له بالحديث السابق.

والصحيح الأول، لما ثبت عن أم هانىء، قالت: قال رسول الله ﷺ: «**الصَّائِمُ الْمُتَطَوِّعُ أَمِيرُ نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ**» رواه أحمد (٦/٣٤١)، والترمذي (رقم: ٧٣٢)، وصحّحه الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في: «صحيح الترمذي» (رقم: ٥٨٥)، و«تخريج المشكاة» (رقم: ٣٠٧٩).

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد: ٣٣]، فلا حجّة فيها، لأنّ المقصود بطلانها بالردة، وفسر بطلانها بالشرك، أو بالكبائر، أو بالرياء والسمعة، وكلّها مرويّة عن السلف.

وأما جواب ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ عن الحديث، فأظن أنّ فيه نظراً، لأنّ الأصل عدم الخصوصية، وقوله: «**لاَ يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ**»، لا يدلّ على أنّه خاصٌّ به، بدليل قوله ﷺ: «**لاَ يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ أَنْ تَكُونَ لَهُ خَائِنَةُ الأَعْيُنِ**» رواه أبو داود (٢٦٨٣)، والنسائي (٤٠٦٦) بإسناد صحيح. والأولى أن يجاب بأنّ الجهاد إمّا فرض عينٍ، وإمّا فرض كفايةٍ، وفي كلا الحالتين يلزم بالشروع، فخرج عن محلّ النزاع، كالحج المستحب، والعمرة.

وانظر تفصيل هذه المسألة في: «أصول السرخسي» (١/١١٥)، «المحصول» (١/٢/٣٥٥)، «تخريج الفروع على الأصول» (١٣٨)، «تنقيح الفصول» (٣/١٥٩٥)، «تشنيف المسامع» (١/١٦٩)، «شرح التلويح» (٢/١٢٥)، «البحر المحيط» (١/٢٨٩)، «شرح الكوكب» (١/٤٠٧)، «فواتح الرحموت» (١/١١٤).

الفرع الثالث: الحرام.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الحرام.

الحرام **لغة**: نقيض الحلال، وجمعه حُرُم.

ويطلق أيضاً على الممنوع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾[1] [القصص: ١٢].

أمّا في **الاصطلاح**: فهو ضدّ الواجب، وهو ما يذمّ فاعله شرعاً[2].

فقوله: «ما يذمّ» يخرج المكروه والمندوب والمباح.

وقوله: «فاعله» يخرج الواجب، فإنّه يذمّ تاركه.

وقوله: «شرعاً» قيد في التعريف لبيان أنّ الذمّ لا يكون إلاّ من جهة الشرع، خلافاً للمعتزلة.

المسألة الثانية: صيغ الحرام.

ذكر الإمام ابن القيّم رحمه الله ألفاظاً تدلّ على التحريم، وقسّمها قسمين: قسم يدلّ عليه صراحةً، وآخر مشترِك بينه وبين الكراهة، إلاّ أنّ دلالته على التحريم أطرد من دلالته على مجرّد الكراهة.

فأمّا الذي يدلّ على التحريم صراحة، فذكر له صيغاً كثيرةً، فقال:

«يستفاد التحريم من النهي والتصريح بالتحريم، والحظر، والوعيد على الفعل، وذمّ الفاعل، وإيجاب الكفّارة بالفعل، وقوله: «لا ينبغي»، فإنّها في لغة القرآن والرسول للمنع عقلاً وشرعاً، ولفظ «ما كان لهم كذا» و«لم يكن

---

(١) انظر: «لسان العرب»، مادّة: حرم، «المصباح المنير» (١٣١).

(٢) وهناك تعاريف أخرى للحرام.

انظر: «المسوّدة» (٥٧٦)، «نهاية الوصول» (٥٩٩/٢)، «شرح مختصر الروضة» (٣٥٩/١)، «الإبهاج» (٥٨/١)، «البحر المحيط» (٢٥٥/١)، «شرح الكوكب» (٣٨٦/١)، «إرشاد الفحول» (٦)، «المدخل» (١٥٣).

لهم»، وترتيب الحدّ على الفعل، ولفظ «لا يحلّ» و«لا يصلح»، ووصف الفعل بأنّه من تزيين الشيطان وعمله، وأنّ الله لا يحبّه، وأنّه لا يرضاه لعباده، ولا يزكّي فاعله، ولا يكلّمه، ولا ينظر إليه، ونحو ذلك». [بدائع الفوائد (٤/ ٣-٤)، (٢/ ٤٤-٤٥)، (٤/ ٦)، وزاد المعاد (٢/ ٤٠٥)].

ومن ذلك لفظة: «الغضب»، قال:

«والغضب لا يكون إلاّ من ترك واجب أو فعل محرّم». [جلاء الأفهام (١٩٨)].

ومن ذلك لفظة: «ما يكون لك» و«ما يكون لنا» اطّرد استعمالها في المحرم، نحو: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]، و﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ [الأعراف: ٨٩]». [بدائع الفوائد (٤/ ٦)].

ومن ذلك اللعن على الفعل. [انظر: زاد المعاد (٥/ ٦٧٢-٦٧٣)، تهذيب السنن (٤/ ٣٤٩)].

هذا، وقد أنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من حمل لفظ: «لا ينبغي» في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث.

وقال: «وقد اطّرد في كلام الله ورسوله، استعمال «لا ينبغي» في المحظور شرعاً أو قدراً[1]» [إعلام الموقعين (١/ ٤٣)، الداء والدواء (٢٠٦)].

ويقرّر أنّ لفظ: «نهيت»، أبلغ في التحريم من «لا تفعل»، فيقول:

«والصواب بلا ريب، أنّ صيغة «نهيت» أبلغ في التحريم، لأنّ «لا تفعل» يحتمل التحريم وغيره، بخلاف النقل الصريح». [إغاثة اللهفان (١/ ٢٥٥)].

كما أنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من اعتبر لفظ: «العتاب» من ألفاظ التحريم، فقال:

---

(١) انظر: «المدخل» لابن بدران (١٢٧ ـ ١٣٠)، و«المدخل المفصل» للشيخ بكر أبو زيد (١٦٨ ـ ٢٤٧).

«تقديم العتاب على الفعل من الله تعالى، لا يدلّ على التحريم، وقد عاتب الله نبيّه في خمسة مواضع من كتابه في الأنفال[(١)]، وبراءة[(٢)]، والأحزاب[(٣)]، وسورة التحريم[(٤)]، وسورة عبس[(٥)]. خلافاً لأبي محمّد بن عبدالسلام، حيث جعل العتب من أدلّة النهي[(٦)]». [بدائع الفوائد (٤/٧)].

وأمّا ما يدلّ على القدر المشترك بين التحريم والكراهة، فسيأتي ذكره في قسم المكروه.

المسألة الثالثة: أقسام الحرام[(٧)].

قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الحرام إلى قسمين: حرام لذاته، وحرام لعارض.

فالحرام لذاته: هو ما حرّمه الشرع ابتداء، وذلك لما اشتمل عليه من مفسدة راجعة لذاتها، فقرّر أنّه لا يباح مطلقاً.

---

(١) وذلك في أسارى بدر، وإبقائهم لأجل الفداء، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

(٢) وذلك في إذنه للمتخلّفين عن غزوة تبوك، قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة].

(٣) وذلك فيما أخفاه ﷺ في نفسه من رغبته في الزواج بزينب بنت جحش لو طلّقها زيد بن حارثة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

(٤) وذلك في تحريمه ﷺ سريّته مارية مراعاة لخاطر أزواجه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١﴾﴾ [التحريم].

(٥) وذلك في إعراضه ﷺ عن الأعمى الفقير ابن أمّ مكتوم وإصغائه إلى أغنياء قريش، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ﴿٤﴾ أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَىٰ ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ﴿١٠﴾﴾ [عبس].

(٦) انظر: «الإمام في بيان أدلة الأحكام» (١٠٧).

(٧) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٩/٢٧٦).

والحرام لعارض: هو ما كان مشروعاً في الأصل، واقترن به عارض اقتضى تحريمه، فالفعل ذاته لا مفسدة فيه، إلاّ أنّه اعترضه ما جعله مفسدة، فهذا محرّم في وقت، مباحٌ في غيره، كالميتة والدم ولحم الخنزير، قال في تقرير ذلك:

«إنّ المحرّمات نوعان: محرّم لذاته لا يباح بحال، ومحرّم تحريماً عارضاً في وقت دون وقت. قال تعالى في المحرّم لذاته: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ ثمّ انتقل منه إلى ما هو أعظم منه، فقال: ﴿وَأَن تُشْرِكُوا بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ ثمّ انتقل منه إلى ما هو أعظم منه، فقال: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف]». [مدارج السالكين (١/ ٣٧٢)، وانظر: مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨١)، بدائع الفوائد (٣/ ٢٥٧)، إغاثة اللهفان (٢/ ٣٢٦)].

المسألة الرابعة: اجتماع الوجوب والتحريم في فعل واحد[1].

---

(١) حرّر علماء الأصول محلّ النزاع في هذه المسألة، حيث قسّموا الوحدة إلى ثلاثة أقسام: وحدة بالجنس، ووحدة بالنوع، ووحدة بالعين.
فالوحدة بالجنس، كوحدة البعير والخنزير، لأنّهما يشملهما جنس واحد، وهو الحيوان، فكلاهما حيوان فهما متّحدان جنساً.
والوحدة بالنوع، كمطلق السجود.
وهذان القسمان لا مانع من كون بعض أفراد الواحد منهما حراماً، وبعضها حلالاً. فالبعير حلال، والخنزير حرام. والسجود لله واجب وقربة، والسجود للصنم حرام وكفر، قال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [فصلت].
وأمّا الوحدة بالعين، فإمّا أن تكون لها جهات، وإمّا أن لا يكون لها إلاّ جهة واحدة، فإن لم يكن لها إلاّ جهة واحدة، فلا خلاف في امتناع كونه مأموراً به منهياً عنه، إلاّ على رأي من يجوّز التكليف بالمحال، كما لو قال: صلّ الظهر، لا تصلّ هذه الظهر.
وأمّا إن كان لها جهتان، فهل يجوز أن يؤمر به من جهة، وينهى عنه من جهة؟ فهذا محلّ الخلاف في هذه المسألة. فجوّزه الجمهور، معلّلين ذلك بأنّ تعدّد الجهات يوجب التغاير لتعدّد الصفات والإضافات. وذلك يدفع التناقض، وجعلوا اختلاف الجهتين كاختلاف المحلّين، لأنّ كلّ واحدة من الجهتين منفكّة عن الأخرى، واجتماعهما إنّما وقع باختيار المكلّف، فليسا بمتلازمين، فلا تناقض. =

يرى الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى أنّ الفعل إذا كان له جهتان جاز أن يكون مأموراً به من وجه، منهياً عنه من وجه، إذا تحقّق النهي عنه، والأمر به.

وقد أشار إلى ذلك في مسألة: من توغل في ذنب وعزم على التوبة منه، ولا يمكنه التوبة منه إلاّ بارتكاب بعضه. كمن أولج في فرج محرّم، ثمّ عزم على التوبة قبل النزع الذي هو جزء الوطء، وكمن توسّط أرضاً مغصوبة ثمّ عزم على التوبة، ولا يمكنه إلاّ بالخروج الذي هو مشي فيها، وتصرّف، فكيف يتوب من حرام بحرام مثله؟

وقد بحث الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ هذه المسألة في أحكام التوبة وذكر فيها قولين:

الأوّل: من قال بسقوط التكليف عنه في هذا الفعل الذي يتخلّص به من الحرام، قال: لأنّه لا يمكن أن يكون مأموراً به وهو حرام، وقد تعيّن في حقّه طريقاً للخلاص من الحرام، لا يمكنه التخلّص بدونه، فلا حكم في هذا الفعل ألبتة. وهو بمنزلة العفو الذي لا يدخل تحت التكليف[1] ثم حكى القول الثاني، فقال:

«وقالت طائفة[2]: بل هو حرام واجب، فهو ذو وجهين: مأمور به من

= واختار فخر الدين الرازي عدم الجواز.

انظر: «البرهان» (ف/١٩٥ وما بعدها)، «قواطع الأدلة» (١/٢٤٠)، «الوصول» لابن برهان (١/١٨٩)، «المحصول» (١/٢/٤٧٦)، «روضة الناظر» (١/٢٠٨)، «الإحكام» للآمدي (١/٩٩)، «نفائس الأصول» (٤/١٧٤٣)، «نهاية الوصول» (٢/٦٠٠)، «مختصر الروضة» (١/٣٦١)، «تشنيف المسامع» (١/٢٧٤)، «أصول ابن مفلح» (١/٢٢١)، «البحر المحيط» (١/٢٦٢)، «شرح الكوكب» (١/٣٩١)، «المدخل» (١٥٣)، «مذكرة الشنقيطي» (٥٢).

(١) لم أقف على من قاله، ولا من ذكره، ولعلّ الإمام ابن القيّم اشتبهت عليه هذه المسألة بالمسألة الآتية بعدها، حيث قيل فيها بسقوط التكليف كما سيأتي، والله أعلم.

(٢) وهو رأي أبي المعالي الجويني. انظر: «البرهان» (ف/٢١١)، «البيان والتحصيل» (٣٨٧).

وفي المسألة قول آخر، وهو: أنّ توبته لا تصحّ حتّى يفارقها، وهو آثم بمشيه في=

أحدهما، منهي عنه من الآخر، فيؤمر به من حيث تعيّنه طريقاً للخلاص من الحرام، وهو من هذا الوجه واجب، وينهى عنه من جهة كونه مباشرة للحرام، وهو من هذا الوجه محرّم، فيستحقّ عليه الثواب والعقاب.

قالوا: ولا يمتنع كون الفعل في الشرع ذا وجهين مختلفين، كالاشتغال عن الحرام بالمباح، فإنّ المباح إذا نظرنا إلى ذاته ـ مع قطع النظر عن ترك الحرام ـ قضينا بإباحته، وإذا اعتبرناه من جهة كونه تاركاً للحرام كان واجباً.

نعم، غايته أنّه لا يتعيّن مباح دون مباح، فيكون واجباً مخيّراً.

قالوا: وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة، هي حرام، وهي واجبة. وستر العورة بثوب الحرير، كذلك: حرام واجب، من وجهين مختلفين».

ثمّ رجّح القول بأنّه مأمور بالنزع والخروج، فإن فعل ذلك كان ممتثلاً لا إثم عليه، وإن استلزم ذلك الحركة، لأنّه لا سبيل له في ترك الحرام إلاّ بذلك، قال رَحِمَهُ اللهُ:

«والصواب أنّ هذا النزع والخروج من الأرض توبة ليست بحرام، إذ هو مأمور به، ومحال أن يؤمر بحرام، وإنّما كان النزع ـ الذي هو جزء الوطء ـ حراماً بقصد التلذّذ به، وتكميل الوطء، وأمّا النزع الذي يقصد به مفارقة الحرام، وقطع لذة المعصية فلا دليل على تحريمه، لا من نصّ، ولا إجماع، ولا قياس صحيح، يستوي فيه الأصل والفرع في علّة الحكم.

ومحال خلوّ هذه الحادثة عن حكم الله فيها، وحكمه فيها الأمر بالنزع مطلقاً، وإلاّ كانت الاستدامة مباحة، وذلك عين المحال.

وكذلك الخروج من الأرض المغصوبة مأمور به، وإنّما تكون الحركة

= خروجه، قال به أبو هاشم المعتزلي وأبو شمر المرجئي، وأبو الخطّاب من الحنابلة، إلاّ أنه قال: «لا نسلّم أنّ حركات الغاصب للخروج طاعة ولا مأمور بها، وإنّما هي معصية إلاّ أنه يفعلها لدفع أكثر المعصيتين بأقلّهما، لأنّ دوامه في الدار معصية تطول، وخروجه معصية قليلة. انظر: «البرهان» (ف/٢٠٩)، «الوصول» (١/١٩٦)، «المسوّدة» (٨٥ ـ ٨٧).

والتصرّف في ملك الغير حراماً إذا كان على وجه الانتفاع بهما، المتضمّن لإضرار مالكها. أمّا إذا كان القصد ترك الانتفاع، وإزالة الضرر عن المالك فلم يحرّم الله ورسوله ذلك، ولا دلّ على تحريمه نظر صحيح ولا قياس صحيح».

ثمّ أجاب عن شبه المنازع فقال:

«وقياسه على مشي مستديم الغصب، وقياس نزع التائب على المستديم، من أفسد القياس وأبينه بطلاناً، ونحن لا ننكر كون الفعل الواحد يكون له وجهان، ولكن إذا تحقّق النهي عنه والأمر به أمكن اعتبار وجهيه، فإنّ الشارع أمر بستر العورة، ونهى عن لبس الحرير، فهذا الساتر لها بالحرير قد ارتكب الأمرين، فصار فعله ذا وجهين.

وأمّا محلّ النزاع، فلم يتحقّق فيه النهي عن النزع، والخروج عن الأرض المغصوبة من الشارع البتة، لا بقوله ولا بمعقول قوله، إلاّ باعتبار هذا الفرد بفرد آخر بينهما أشدّ تباين، وأعظم فرق في الحسّ والعقل والفطرة والشرع.

وأمّا إلحاق هذا الفرد بالعفو، فإن أريد به، أنّه معفوّ له عن المؤاخذة به، فصحيح. وإن أريد به، أنّه لا حكم لله فيه بل هو بمنزلة فعل البهيمة والنائم والناسي والمجنون، فباطل، إذ هؤلاء غير مخاطبين، وهذا مخاطب بالنزع، والخروج، فظهر الفرق، والله الموفّق للصواب»[1]. [مدارج السالكين (١/٢٨٦- ٢٨٨)، وانظر: مفتاح دار السعادة (٢/٣٥٣)].

---

(١) وهذا الذي رجّحه الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ هو قول جمهور العلماء، بل نقل إمام الحرمين والإمام ابن برهان الإجماع على ذلك.

انظر: «البرهان» (ف/٣٠٨)، «المستصفى» (١/٨٩)، «الوصول» (١/١٩٦)، «الإحكام» للآمدي (١/٩٩)، «لباب المحصول» (١/٣٥٣)، «بيان المختصر» (١/٣٩٠)، «المسوّدة» (٨٥)، «نهاية الوصول» (٢/٦١٥)، «تشنيف المسامع» (١/٢٧٧)، «أصول الفقه» لابن مفلح (١/٢٢٧)، «البحر المحيط» (١/٢٦٧)، «التحبير» (٢/٩٦٧)، «شرح الكوكب» (١/٣٩٧)، «الموافقات» للشاطبي (١/٢٣١).

وخرّج عليها مسألة أخرى تشبهها، قد تعلّق به المخالف، وأوردها سؤالاً على نفسه، فقال:

«فإن قيل: هذا يتأتّى لكم فيما إذا لم يكن في المفارقة بنزع أو خروج مفسدة، فما تصنعون فيما إذا تضمّن مفسدة؟ مثل مفسدة الإقامة، كمن توسّط جماعة جرحى لسلبهم، فطرح نفسه على واحد. إن أقام عليه قتله بثقله، وإن انتقل عنه لم يجد بدّاً من انتقاله إلى مثله، يقتله بثقله، وقد عزم على التوبة، فكيف تكون توبته؟[1]».

وأجاب عن هذا، فقال:

«قيل: توبة مثل هذا بالتزام أخفّ المفسدتين من الإقامة على الذنب المعيّن، أو الانتقال عنه. فإن تساوت مفسدة الإقامة على الذنب، ومفسدة الانتقال عنه من كلّ وجه، فهذا يؤمر من التوبة بالمقدور له منها. وهو الندم والعزم الجازم على ترك المعاودة. وأمّا الإقلاع فقد تعذّر في حقّه، إلاّ بالتزام مفسدة أخرى مثل مفسدته».

ثمّ ذكر رأي المخالف فيها وشبهته، فقال:

«فقيل: إنّه لا حكم لله في هذه الحادثة، لاستحالة ثبوت شيء من الأحكام الخمسة فيها. إذ إقامته على الجريح تتضمّن مفسدة قتله، فلا يؤمر بها، ولا هو مأذون له فيها. وانتقاله عنه يتضمّن مفسدة قتل الآخر، فلا يؤمر بالانتقال، ولا يؤذن له فيه، فيتعذّر الحكم في هذه الحادثة على هذا، فتتعذّر التوبة منها»[2].

---

(١) ذكر أبو المعالي الجويني أنّ هذه المسألة ألقاها أبو هاشم، حارت فيها عقول الفقهاء، وقال: «وهذه المسألة لم أتحصّل من قول الفقهاء فيها على ثبت». [البرهان (ف/٢١٢)].

(٢) وهو رأي الجويني، حيث قال: «والوجه المقطوع به، سقوط التكليف عن صاحب الواقعة، مع استمرار حكم سخط الله تعالى، وغضبه عليه».

وقد سأله الغزالي عن هذا، فقال: «كيف تقول لا حكم، وأنت ترى أن لا تخلو واقعة عن حكم؟»، فقال: «حكم الله أن لا حكم»، فقلت: «لا أفهم هذا». =

ثمّ رجّح بأنّه تصحّ منه التوبة، ولا يتوقّف صحّتها على الإقلاع، ومفارقة ذلك المكان، لأنّ حكمه حكم الملجأ المسلوب الاختيار، فيكفي في حقّه العزم والندم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والصواب: أنّ التوبة غير متعذّرة، فإنّه لا واقعة إلاّ ولله فيها حكم، علمه من علمه، وجهله من جهله.

فيقال: حكم الله في هذه الواقعة، كحكمه في الملجأ، فإنّه قد أُلجِئَ قَدَراً إلى إتلاف أحد النفسين، ولا بدّ. والملجأ ليس له فعل يضاف إليه، بل هو آلة، فإذا صار هذا كالملجأ، فحكمه أن لا يكون منه حركة ولا فعل ولا اختيار، فلا يعدل من واحد إلى واحد، بل يتخلّى عن الحركة والاختيار، ويستسلم استسلام من هو عليه من الجرحى. إذ لا قدرة له على حركة مأذون له فيها البتّة. فحكمه الفناء عن الحركة والاختيار، وشهود نفسه

= وقد تعقّب على هذا الكلام الإمام الأبياري، فقال: «والقول: بأنّ حكم الله أن لا حكم، متناقض يجمع بين النفي والإثبات. «لا حكم» نفي عامّ، فكيف يتصوّر ثبوت الحكم مع نفيه على العموم؟ وقولنا: «حكم الله»، أي: حكم الله تعلّق بفعل المكلّف، فكيف يصير هذا، عبارة عن عدم تعلّق الخطاب بفعل المكلّف؟».

واختار الغزالي في «المنخول» أن لا حكم لله فيه، وخيّره في «المستصفى» بين ثلاث احتمالات:

أحدها: أنه يمكث، فإن الانتقال فعل مستأنف، **الثاني**: يتخير، **والثالث**: لا حكم لله تعالى فيه، فيفعل ما يشاء.

وممن اختار أن لا حكم لله فيه ابن برهان.

وفي المسألة أقوال أخرى، أهملها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

منها: أنّه يتخيّر بين البقاء على من سقط عليه، والانتقال إلى كفئه، لتساويهما في الضرر. حكاه ابن برهان عن المعتزلة.

ومنها: أنّه ينتقل، ورجّحه ابن المنير.

وما ذهب إليه ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو الأصحّ عند الحنابلة، ونصّ عليه ابن عقيل.

انظر: «المنخول» (٤٨٧)، «المستصفى» (٨٩/١)، «الوصول» (١٩٨/١)، «التحقيق والبيان» (٣٩١)، «لباب المحصول» (٢٥٣/١)، «المسوّدة» (٨٦)، «جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار» (٢٦٧/١)، «تشنيف المسامع» (٢٧٨/١)، «البحر المحيط» (٢٧٠/١)، «التحبير» (٩٧٣/٢)، «شرح الكوكب» (٤٠٠/١).

كالحجر الملقى على هذا الجريح، ولا سيما إن كان قد ألقي عليه بغير اختياره، فليس له أن يلقي نفسه على جاره لينجيه بقتله. والقَدَرُ ألقاه على الأوّل، فهو معذور. فإذا انتقل إلى الثاني انتقل بالاختيار والإرادة. فهكذا إذا ألقى نفسه عليه باختياره ثمّ تاب وندم. لا نأمره بإلقاء نفسه على جاره ليتخلّص من الذنب بذنب مثله سواء.

وتوبة مثل هذا إنّما تتصوّر بالندم والعزم فقط، لا بالإقلاع، والإقلاع في حقّه مستحيل. فهو كمن أولج في فرج حرام، ثمّ شُدّ وربط في حال إيلاجه بحيث لا يمكنه النزع البتّة، فتوبته بالندم والعزم والتجافي في قلبه عن السكون إلى الاستدامة. وكذلك توبة الأوّل بذلك، وبالتجافي عن الإرادة والاختيار. والله أعلم». [مدارج السالكين (١/ ٢٨٨-٢٨٩)، وانظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٥٤)].

الفرع الرابع: المكروه.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف المكروه.

المكروه **لغة**: ضدّ المحبوب[١].

وأمّا في **الاصطلاح**: فذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ معناه الشائع على ألسنة المتأخّرين، وهو: «ما تركه أرجح من فعله» ويطلق أيضاً على: «ترك الأولى»[٢].

---

(١) انظر: «لسان العرب»، مادة: كره، «المصباح المنير» (٦٤٣).

(٢) وهناك تعاريف أخرى للمكروه. انظر: «التقريب والإرشاد» (٢٩٩/١)، «شرح اللمع» (١/ ١٦٠)، «البرهان» (ف/ ٢٢٠) «قواطع الأدلة» (٢٢/١)، «المستصفى» (٦٧/١)، «المحصول» (١٣١/١/١)، «روضة الناظر» (٢٠٦/١)، «الإحكام» للآمدي (١٠٦/١)، «نهاية الوصول» (٢/ ٦٥٣)، «شرح مختصر الروضة» (٣٨٢/١)، «البحر المحيط» (٢٩٦/١)، «التقرير والتحبير» (١٤٣/٢)، «شرح الكوكب» (٤١٣/١)، «غاية الوصول» (١٠)، «التعريفات» (٢٢٨).

وقد أنكر هذا، واعتبره تعريفاً قاصراً ومخالفاً لمعناه في كلام الله وكلام رسوله ﷺ، ولما استعمله المتقدّمون من سلف الأمّة، حيث حملوه على المعنى الأعمّ[1].

وأيّد رأيه بما نقله عن الأئمّة الأربعة، في مختلف أبواب الفقه من إطلاقهم لفظ الكراهة على التحريم. وبيّن أنّ أتباعهم غلطوا عليهم، حيث حملوا كلامهم على المعنى الاصطلاحي. فترتّب على ذلك سوء فهم في كلام الله ورسوله، وكلام الأئمّة، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وقد غلط كثير من المتأخّرين من أتباع الأئمّة على أئمّتهم بسبب ذلك، حيث تورّع الأئمّة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخّرون التحريم عمّا أطلق عليه الأئمّة الكراهة، ثمّ سهل عليهم لفظ الكراهة، وخفّت مؤنته عليهم، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جدّاً في تصرّفاتهم! فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة، وعلى الأئمّة»[2].

ثمّ شرع في نقل النصوص عن الأئمّة:

١ ـ نصوص أحمد:

نقل عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ عبارات أطلق فيها لفظ الكراهة، وأراد بها التحريم، منها:

قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه، ولا

---

(١) وما قرّره الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ قد قال به غير واحد من العلماء.
قال الصيدلاني: «وهو غالب في عبارة المتقدّمين، كراهة أن يتناولهم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦]، فكرهوا إطلاق لفظ التحريم». نقله الزركشي.
انظر: المراجع السابقة.

(٢) وهذا ينقض دعوى بأنّ الخلاف في المسألة لفظيّ. انظر: «الخلاف اللفظيّ عند الأصوليّين» (١/٢١٥).

أقول هو حرام[١].

قال ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ معلّقاً عليه: «ومذهبه تحريمه[٢]، وإنّما تورّع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان[٣].

وقال أبو القاسم الخرقي، فيما نقله عن أبي عبدالله: «ويكره أن يتوضّأ في آنية الذهب والفضّة. ومذهبه أنّه لا يجوز[٤]».

وقال في رواية الأثرم: «أكره لحوم الجلاّلة وألبانها»[٥]، وقد صرّح بالتحريم في رواية حنبل وغيره وقال في رواية ابنه عبدالله: «أكره أكل لحم الحيّة والعقرب، لأنّ الحيّة لها ناب، والعقرب لها حمة[٦]»، وعلّق عليه بقوله: «ولا يختلف مذهبه في تحريمه[٧]» إلى أن قال: «وهذا في أجوبته أكثر من أن تستقصى وكذلك غيره من الأئمّة».

٢ ـ نصوص أبي حنيفة:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد نصّ محمّد بن الحسن أنّ كلّ مكروه فهو حرام، إلاّ أنّه لمّا لم يجد فيه نصّاً قاطعاً، لم يطلق عليه لفظ التحريم[٨].

---

(١) رواه عنه ابن منصور بلفظ: «وسأله عن الجمع بين الأختين المملوكتين أحرام هو؟، قال: لا أقول حرام، ولكن ننهى عنه». انظر: «المغني» (٩/٥٣٨).

(٢) انظر: المرجع السابق، و«المحرّر في الفقه» (٢/١٩).

(٣) أخرجه مالك في «الموطّأ» (رقم: ١١٣٤)، وعنه الشافعيّ في مسنده (١/٢٨٨)، وابن أبي شيبة (رقم: ١٦٢٥١)، والدارقطني (٣/٢٨١)، والبيهقي (٧/١٦٣ ـ ١٦٤) عن قبيصة بن ذئيب أنّ رجلاً سأل عثمان بن عفان عن الأختين من ملك اليمين هل يجمع بينهما؟، فقال: «أحلّتهما آية، وحرّمتهما آية. فأمّا أنا فلا أحبّ أن أصنع ذلك». وسنده صحيح على شرط الشيخين.

(٤) انظر: «المغني» (١/١٠١).

(٥) انظر: «المغني» (١٣/٣٢٨)، «الكافي» (١/٤٩٠).

(٦) حمة العقرب، مخففة الميم، سُمّها. انظر: «لسان العرب»، مادة: حمم.

(٧) انظر: «المغني» (١٣/٣١٦ ـ ٣١٧)، «الروض المربع» (٣/٣٤٩)، «عمدة الفقه» (١٢١).

(٨) انظر: «أنيس الفقهاء» القونوي (٢٨٠)، «بداية المبتدي» (٢٢١)، «البحر الرائق» (٨/٢٠٥)، «تحفة الملوك» (٢٢٣)، «حاشية ابن عابدين» (١/١٣١ و٦/٣٣٨)، «الدر المختار» (٦/٣٣٧)، «لسان الحكام» (٣٧٧)، «الهداية شرح البداية» (٤/٦٨).

وروى محمّد أيضاً عن أبي حنيفة، وأبي يوسف أنّه إلى الحرام أقرب[1].

وقد قال في «الجامع الكبير»: «يكره الشرب في آنية الذهب والفضّة، للرجال والنساء»، وعلّق عليه، فقال: ومرادهما التحريم[2].

وقال أبو حنيفة وصاحباه: «ويكره أن يلبس الذكور من الصبيان الذهب والحرير» قال ابن القيّم: «وقد صرّح الأصحاب أنّه حرام»[3].

وكذلك قالوا: «يكره منديل الحرير الذي يتمخّط فيه ويتمسّح من الوضوء»، ومرادهم التحريم[4].

وقالوا: «يكره بيع العذرة». ومرادهم التحريم[5].

وقالوا: «يكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم، إذا أضرّتهم، وضيّق عليهم». ومرادهم التحريم[6].

وقالوا: «يكره بيع السلاح في أيّام الفتنة». ومرادهم التحريم[7].

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: «البداية شرح الهداية» (٦٨/٤)، «تحفة الملوك» (٢٢٤)، «لسان الحكام» (٣٧٨).

(٣) انظر: «الجامع الصغير» (٥٣٤)، «بداية المبتدي» (٢٢٢)، «الهداية» (٨٣/٤)، «تحفة الملوك» (٢٣٠).

(٤) انظر: «بداية المبتدي» (٢٢٢).

(٥) انظر: «بداية المبتدي» (٢٢٣)، «البداية شرح الهداية» (٩١/٤)، «البحر الرائق» (٢٨٠/٥ و٢٢٦/٨)، «حاشية ابن عابدين» (٣٨٥/٦)، «الجامع الصغير» (٤٨٠)، «الدرّ المختار» (٣٨٥/٦)، «بدائع الصنائع» (١٤٤/٥).

(٦) انظر: «بداية المبتدي» (٢٢٤)، «البداية» (٩٢/٤)، «البحر الرائق» (٢٢٩/٨)، «تحفة الملوك» (٢٣٥)، «حاشية ابن عابدين» (٣٩٨/٦)، «بدائع الصنائع» (١٢٩/٥).

(٧) انظر: «بداية المبتدي» (٢٢٤)، «الهداية» (٩٤/٤)، «البحر الرائق» (١٥٤/٥)، «تحفة الملوك» (١٨١)، «الجامع الصغير» (٣١٩)، «الدرّ المختار» (٢٦٨/٤)، «شرح فتح القدير» (١٠٧/٦)، «بدائع الصنائع» (١٤٧/٧).

وقال أبو حنيفة: «يكره بيع أرض مكّة»[1] ومرادهم التحريم عندهم.

قالوا: «ويكره اللعب بالشطرنج»، وهو حرام عندهم[2]..

قالوا: «ويكره أن يجعل الرجل في عنق عبده أو غيره طوق الحديد الذي يمنعه من التحرّك، وهو الغلّ وهو حرام»[3]، وهذا كثير في كلامهم جدّاً.

٣ ـ نصوص مالك:

ثمّ نقل عن الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إطلاقه لفظ الكراهة، وإرادته بذلك التحريم. فقال:

«قال مالك في كثير من أجوبته: أكره كذا، وهو حرام. فمنها أنّ مالكاً نصّ على كراهة الشطرنج[4]، وهذا عند أكثر أصحابه على التحريم[5]، وحمله بعضهم على الكراهة التي هي دون التحريم»[6].

٤ ـ نصوص الشافعيّ:

ثمّ ذكر أنّ الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد وقع ذلك في عباراته، منها: قوله

---

(١) وقد حكى رواية أخرى عن أبي حنيفة، قال فيها بالجواز. انظر: «البحر الرائق» (٥/٢٨٠)، «الهداية» (٤/٩٤).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٦/٤٠٤)، «الجامع الصغير» (١/٤٨٣)، «الدر المختار» (٦/٣٩٤)، «شرح فتح القدير» (٧/٤١٣).

(٣) انظر: «الهداية» (٤/٩٧)، «حاشية ابن عابدين» (٥/٣٧٩)، «تحفة الملوك» (٢٤١)، «الدر المختار» (٦/٣٩٥)، «بدائع الصنائع» (٥/١٢٧).

(٤) قال يحيىٰ الليثي: سمعت مالكاً يقول: «لا خير في الشطرنج»، وكرهها، وسمعته يكره اللعب بها، وبغيرها من الباطل، ويتلو هذه الآية: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]. «الموطّأ» (رقم: ١٧٤٤).

(٥) انظر: «شرح الموطأ» للزرقاني (٤/٤٥٦)، «التاج والإكليل» (٦/١٢٥)، «الفواكه الدواني» (٢/٣٤٩)، «حاشية العدوي» (٢/٥٤٦)، «التفريع» (ف/١٢٢٠)، «الذخيرة» (١٣/٢٨٣)، «المقدمات» (٣/٤٦٧)، «القبس» (٣/١١٤٠).

(٦) منهم ابن جزيّ في «القوانين الفقهيّة» (٢٧٨)، وقال الزرقانيّ في «شرح الموطّأ» (٤/٤٥٦): نوزع صاحب البيان في إبقاء الكراهة على التنزيه.

في اللّعب بالشطرنج: «إنّه لهو شبه الباطل، أكرهه، ولا يتبيّن لي تحريمه[1]». وعلّق عليه فقال:

«فقد نصّ على كراهته، وتوقّف في تحريمه، فلا يجوز أن ينسب إليه وإلى مذهبه أنّ اللعب بها جائز أو مباح[2] فإنّه لم يقل هذا، ولا ما يدلّ عليه، والحقّ أن يقال: إنّه كرّهها، وتوقّف في تحريمها. فأين هذا من أن يقال: إنّ مذهبه جواز اللعب بها، وإباحته؟».

ثمّ قال: «ومن هذا أيضاً، أنّه نصّ على كراهة تزوّج الرجل ابنته من ماء الزنى».

وعلّق على هذا، فقال: «ولم يقل قطّ إنّه مباح ولا جائز، والذي يليق بجلالته، وإمامته، ومذهبه الذي أجلّه الله به من الدين أنّ هذه الكراهة منه على وجه التحريم، وأطلق لفظ الكراهة، لأنّ الحرام يكرهه الله ورسوله[3]». [إعلام الموقّعين (١/ ٣٩-٤٣)].

---

(١) وقد نقله أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لكن بصيغة التمريض، وحكى عنه أيضاً القول بالكراهة، وحملها على كراهة التحريم، انظر: «مجموع الفتاوى» (٢١٩/٣٢).

(٢) لم يقل أحد بذلك، وإنّما الخلاف في حمل الكراهة على التنزيه أو على التحريم.
والمشهور عنه القول بكراهة التنزيه، قال في «الأمّ» (٤٩/٧): فإذا كانوا هكذا ـ يعني أهل الأهواء ـ فاللاعب بالشطرنج، وإن كرهناها له، وبالحمام وإن كرهناها له أخفّ حالاً من هؤلاء بما لا يحصى ولا ويقدّر.
قال البيهقي بعدما نقل هذا الكلام: «فأمّا كراهية اللعب بها، فقد صرّح بها فيما ذكرناه. وهو الأشبه، والأولى بمذهبه». «السنن الكبرى» (٢١١/١٠ ـ ٢١٢).
وروى عنه بإسناده، أنّه قال: «نكره من وجه الخير اللعب بالنرد، أكثر ما نكره اللعب بشيء من الملاهي، ولا نحبّ اللعب بالشطرنج، وهي أخفّ من النرد». «معرفة السنن» (رقم: ٥٩٥٨).
وقال البغوي: «وكره الشافعي اللعب بالشطرنج والحمام، كراهة تنزيه لا كراهة تحريم، إلاّ أن يقامر به فيحرم، وحرّمه جماعة كالنرد». «شرح السنة» (٣٨٥/١ ـ ٣٥٦).
وقال النووي: «أمّا الشطرنج، فمذهبنا أنّه مكروه ليس بحرام». «شرح مسلم» (١٥/١٥).

(٣) ما ذكره ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد سبقه إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث نقل عن=

ثمّ استدلّ على أنّ لفظ «الكراهة» يطلق في الشرع على «التحريم»، فقال:

«وقد قال تعالى عقيب ذكر ما حرّمه من المحرّمات، من عند قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾، إلى قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾، إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾، إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾، إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾، إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ﴾، إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ إلى آخر الآيات، ثمّ قال: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٢٣-٣٨].

وفي الصحيح[1]: «**إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ**».

ثمّ ختم كلامه بالتأكيد على أنّ السلف حملوا لفظ الكراهة على معناها الشرعي، وأنّ المتأخّرين حملوا كلام أئمّتهم على المعنى الاصطلاحيّ، فقال:

= أحمد إنكاره أن يكون في ذلك نزاع بين السلف، فقال: «وأنكر أن يكون الشافعي، نصّ على خلاف ذلك، وقالوا: إنّما نصّ على بنته من الرضاع، دون الزانية التي زنى بها، والله أعلم». انظر: «مجموع الفتاوى» (١٤٢/٣٢).

والمشهور من مذهبه الكراهة، للخروج من الخلاف كما صحّحه السبكي، وقيل: التحريم مطلقاً، حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية عن كثير من أصحاب الشافعي، وقيل: إن تيقّن أنّها منه، حرمت عليه. وهو اختيار جماعة منهم: الروياني.

انظر: «مغني المحتاج» (١٧٥/٣)، «روضة الطالبين» (١١٣/٧)، «إعانة الطالبين» (٣٨٣/٣)، «الإقناع» (٤١٧/٢)، «الوسيط» (١٠٣/٥)، «نهاية المحتاج» (٢٦٦/٦)، «فتح الوهاب» (٥٤/٢)، «فتح المعين» (٢٧٠/٣)، «المجموع» (٢١٩/١٦).

(١) أخرجه البخاري في: الأدب، باب: عقوق الوالدين من الكبائر (رقم: ٥٩٧٥)، ومسلم في: الأقضية باب: النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة (رقم: ٥٩٣) عن المغيرة بن شعبة عن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الأُمَّهَاتِ، وَمَنْعاً وَهَاتِ، وَوَأْدَ الْبَنَاتِ، وَكَرِهَ ...**» وذكره بتمامه.

«فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه، في كلام الله ورسوله، ولكنِ المتأخّرون اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم، وتركه أرجح من فعله، ثمّ حمل من حمل منهم كلام الأئمّة على الاصطلاح الحادث، فغلط في ذلك». [انظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٩-٤٣)].

المسألة الثانية: صيغ المكروه.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ألفاظاً تستفاد منها الكراهة، وقسّمها إلى ثلاثة أقسام:

أوّلها: ما دلالتها على القدر المشترك بين التحريم والكراهة، إلاّ أنّ دلالتها على التحريم أطرد من دلالتها على الكراهة.

الثاني: ما تستعمل أكثر في التحريم، وقد تستعمل في كراهة التنزيه.

الثالث: ما دلالتها على الكراهة.

أمّا القسم الأوّل، فمثّل له بأمثلة كثيرة، فقال:

«كلّ فعل طلب الشارع تركه أو ذمّ فاعله أو عتب عليه أو لعنه أو مقته أو مقت فاعله أو نفى محبّته إياه أو محبّته فاعله أو نفى الرضا به أو الرضا عن فاعله أو شبّه فاعله بالبهائم أو بالشياطين أو جعله مانعاً من الهدي أو من القبول أو وصفه بسوء أو كراهة أو استعاذ الأنبياء منه أو أبغضوه أو جعل سبباً لنفي الصلاح أو لعذاب عاجل أو آجل أو لذمّ أو لوم أو لضلالة أو معصية أو وصف بخبث أو رجس أو نجس أو بكونه فسقاً أو اسماً أو سبباً لإثم أو رجس أو لعن أو غضب أو زوال نعمة أو حلول نقمة أو حدّ من الحدود أو قسوة أو خزي أو ارتهان نفس أو لعداوة الله أو لمحاربته أو لاستهزاء به وسخريته أو جعله الربّ سبباً لنسيانه لفاعله أو وصف نفسه بالصبر عليه أو بالحلم والصفح عنه أو دعا إلى التوبة منه أو وصف فاعله بخبث أو احتقار أو نسبه إلى عمل الشيطان وتزيينه أو تولّي الشيطان لفاعله أو وصفه بصفة ذمّ مثل كونه ظلماً أو بغياً أو عدواناً أو إثماً أو تبرّأ الأنبياء

منه أو من فاعله أو شَكَوْا إلى الله من فاعله أو جاهروا فاعله بالعداوة أو نصب سبباً لخيبة فاعله عاجلاً أو آجلاً أو ترتّب عليه حرمان الجنّة أو وصف فاعله بأنّه عدوّ لله، وإنّ الله عدوّه أو أعلم فاعله بحرب من الله ورسوله أو حمل فاعله إثم غيره أو قيل فيه: «لا ينبغي هذا» و«لا يصلح»، أو أمر بالتقوى عند السؤال عنه أو أمر بفعل يضاده أو هجر فاعله أو تلاعن فاعلوه في الآخرة، وتبرّأ بعضهم من بعض أو وصف فاعله بالضلالة أو أنّه ليس من الله في شيء أو أنّه ليس من الرسول وأصحابه أو قرن بمحرّم ظاهر التحريم في الحكم والخبر عنهما بخبر واحد أو جعل اجتنابه سبباً للفلاح أو فعله سبباً لإيقاع العداوة والبغضاء بين المسلمين أو قيل لفاعله: هل أنت مُنْتهٍ؟ أو نهى الأنبياء عن الدعاء لفاعله أو رتّب عليه إبعاداً وطرداً، ولفظة «قتل من فعله» أو «قاتل الله من فعله»، أو أخبر أنّ فاعله لا يكلّمه الله يوم القيامة، ولا ينظر إليه، ولا يزكّيه، وإنّ الله لا يصلح عملَه، ولا يهدي كيده، وإنّ فاعله لا يفلح، ولا يكون يوم القيامة من الشهداء، ولا من الشفعاء، أو أنّ الله يغار من فعله أو منه على وجه المفسدة فيه أو أخبر أنّه لا يقبل من فاعله صرفاً ولا عدلاً أو أخبر أنّ من فعله قيّض له شيطان فهو له قرين، أو جعل الفعل سبباً لإزاغة الله قلب فاعله أو صرفه عن آياته، وفهم كلامه أو سؤال الله عن علّة الفعل «لم فعل؟» نحو: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩]، ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢﴾ [الصف]، ما لم يقترن به جواب المسؤول، فإن اقترن به جواب كان بحسب جوابه، فهذا ونحوه يدلّ على المنع من الفعل»[1].

وأمّا القسم الثاني: وهو ما يستعمل أكثر في التحريم، وقد يستعمل في التنزيه، فمثّل له بلفظة «يكرهه الله ورسوله» أو «مكروه».

وأمّا القسم الثالث: وهو ما دلالته على الكراهة، فمثّل له بلفظة: «أمّا أنا فلا أفعل»، واستشهد على ذلك بقوله ﷺ: **«أَمَّا أَنَا فَلَا آكُلُ**

(١) هذا النصّ نقله ابن القيّم عن العز بن عبدالسلام، بتصرّف. انظر: «الإمام» (١٠٥).

مُتَّكِئاً»[1]. [انظر: بدائع الفوائد (٤/ ٤-٦)].

الفرع الخامس: المباح.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف المباح.

المباح لغة: مشتقّ من الإباحة، وهي الإظهار، يقال: باح الشيء: ظهر، وباح بسرّه: أظهره، بَوْحاً وبؤوحاً وبؤوحة: أظهره.

ويطلق، ويراد به الإطلاق، والإذن. يقال: أبحتك الشيء: أحللته لك[2].

وأمّا في **الاصطلاح**: فقد أشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تعريفه، بأنّه متساوي الطرفين، لا استحباب فيه ولا كراهة[3]. [زاد المعاد (٢/ ٨١)، مدارج السالكين (١/ ١٠٩-١١٥)].

المسألة الثانية: صيغ المباح.

ذكر ابن القيّم رحمه الله تعالى ألفاظاً تستفاد منها الإباحة، فقال:

«تستفاد الإباحة من الإذن والتخيير، والأمر بعد الحظر[4]، ونفي

---

(١) أخرجه البخاري في: الأطعمة، باب: الأكل متّكئاً (رقم: ٥٣٩٨ و٥٣٩٩)، والترمذي في: أبواب الأطعمة، باب: ما جاء في كراهية الأكل متّكئاً (رقم: ١٨٣٠)، وأبو داود في: الأطعمة، باب: ما جاء في الأكل متّكئاً (٣٧٦٩)، وابن ماجه في: الأطعمة، باب: الأكل متكئاً (رقم: ٢٣٦٢) عن أبي جحيفة، قال: «قال رسول الله ﷺ، فذكره. واللفظ للترمذي.

(٢) انظر: «اللسان»، مادة: بوح، «الصحاح» (١٥١٧/٤)، «القاموس» (٢٧٣/١)، «المصباح» (١٠٥/٢).

(٣) وهو قريب من تعريف بعض الأصوليّين. انظر: «شرح مختصر الروضة» (٣٨٦/١)، «مجموع الفتاوى» (٢١٦/٣٢)، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» (١٥٦)، «التعريفات» (١٩٦).

(٤) فيه خلاف بين العلماء، وسيأتي تفصيله في موضعه.

الجُناح والحرج والإثم والمؤاخذة، والإخبار بأنّه معفوّ عنه، وبالإقرار على فعله في زمن الوحي، وبالإنكار على من حرّم الشيء، والإخبار بأنّه خلق لنا كذا، وجعله لنا، وامتنانه علينا به، وإخباره عن فعل من قبلنا غير ذامّ لهم عليه». [بدائع الفوائد (٤/٤)].

وقال أيضاً، في موضع آخر:

«وتستفاد الإباحة من لفظ الإحلال، ورفع الجُناح، والإذن والعفو[1]، وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل، ومن الامتنان بما في الأعيان من المنافع، وما يتعلّق بها من الأفعال، نحو: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا﴾ [النحل: ٨٠]، ونحو: ﴿وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾﴾ [النحل]، ومن السكوت على التحريم، ومن الإقرار على الفعل في زمن الوحي، وهو نوعان: إقرار الربّ تبارك وتعالى، وإقرار رسوله إذا علم الفعل[2]، فمن إقرار الربّ تعالى، قول جابر: «كنا نعزل والقرآن ينزل»[3]. ومن إقرار رسوله، قول حسّان لعمر: «كنت أُنْشِدُ، وفيه من هو خير منك»[4]». [المصدر السابق (٦/٤)].

---

(١) اعتبر الإمام الشاطبيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ العفو مرتبة بين الحلال والحرام، لا يحكم عليه بأنّه واحد من أقسام الحكم التكليفيّ الخمسة السابقة، وقد علّل ذلك، بأنّه لا يمكن أن يكون متساوي النفع والضرر، ومتساوي الفعل والترك، وفاعله لا يستحقّ الذمّ ولا المدح.
وقد أيّده على ذلك الإمام أبو زهرة، والدكتور وهبة الزحيلي من المعاصرين.انظر: «الموافقات» (١٦١/١)، «أصول الفقه» أبو زهرة (٣٨)، «أصول الفقه الإسلامي» الزحيلي (٩٠/١).

(٢) وأضاف بعض الأصوليّين لفظ: «طِلْقٌ»، قال العلامة الفيومي: «شيء طِلْق، وِزَانُ: حِمْلٍ، أي حلال، وافعل هذا طِلْقاً لك، أي: حلالاً».
انظر: «المصباح المنير» (٣٧٧)، «المحصول» (١٦٨/١/١)، «نهاية الوصول» (٢٦٥/٢)، «التحبير» (١٠٢٢/٣).

(٣) أخرجه البخاري في النكاح، باب: العزل (رقم: ٥٠٢٨ ـ ٥٠٢٩)، ومسلم في النكاح، باب: حكم العزل (رقم: ١٤٤٠).

(٤) أخرجه البخاري في: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة (رقم: ٣٢١٢)، ومسلم في: فضائل الصحابة، باب: فضل حسان بن ثابت (رقم: ٢٤٨٥).وتمامه: «ثمّ التفت إلى أبي هريرة، فقال: «أنشدك بالله، أسمعت رسول الله ﷺ يقول: **«أَجِبْ عَنِّي، اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»**؟»، قال: «نعم».

المسألة الثالثة: انقلاب المباح طاعة.

يقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ المباح إذا صحبته نيّة، وقصد به العون على الطاعة، يصير مندوباً يثاب عليه صاحبه، فقال:

«وأمّا مرتبة المقرّبين، فالقيام بالواجبات والمندوبات، وترك المحرّمات والمكروهات، زاهدين فيما لا ينفعهم في معادهم، متورِّعين عمّا يخافون ضرره.

وخاصّتهم قد انقلبت المباحات في حقّهم طاعات وقربات بالنيّة. فليس في حقّهم مباح متساوي الطرفين». [مدارج السالكين (١/١٠٨-١٠٩)].

وقال في موضع آخر:

«والعبد إذا عزم على فعل أمر، فعليه أن يعلم أوّلاً هل هو طاعة لله أم لا؟ فإن لم يكن طاعة فلا يفعل، إلاّ أن يكون مباحاً يستعين به على الطاعة، وحينئذ يصير طاعة[1]». [إعلام الموقعين (٢/١٦٠)، وانظر: مفتاح دار السعادة (١/٤٨٨-٤٨٩)].



(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٠/٥٣٥).

المطلب الثاني: الحكم الوضعيّ وأقسامه.

تقدّم بأنّ الحكم الشرعيّ: هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين من جهة الاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وبمقتضى هذا التعريف، ينقسم إلى قسمين: حكم تكليفيّ وحكم وضعيّ.

وقد تقدّم الكلام عن الحكم التكليفيّ، وعرضنا آراء ابن القيّم المتعلّقة ببعض مسائله.

وفي هذا المطلب نتعرّض للحكم الوضعيّ وأقسامه، ونبرز آراء ابن القيّم المتعلّقة ببعض مسائله حسب ما وقفنا عليه من آرائه:

فالحكم الوضعيّ: هو خطاب الله تعالى المتعلّق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً أو مانعاً، وسمّي بذلك لأنّ الشرع وضع أموراً سمّيت أسباباً وشروطاً، وموانع يعرف عند وجودها الحكم الشرعيّ نفياً وإثباتاً، فالحكم يوجد بوجود الأسباب والشروط، وينتفي بوجود المانع، وانتفاء الأسباب والشروط.

وينقسم إلى ثلاثة أقسام، هي: سبب وشرط ومانع. وهذه الأقسام الثلاثة محلّ اتّفاق بين الأصوليّين.

وأدخل بعضهم العلّة، وزاد غيرهم الرخصة والعزيمة، وأضاف آخرون الأداء والقضاء والإعادة، وأدخل الإمام القرافيّ التقديرات، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم والمعدوم حكم الموجود[(١)].

وسأتناول في هذا الفصل الأقسام التالية: السبب والشرط والمانع والرخصة والعزيمة والقضاء والأداء، وأعرض آراء ابن القيّم في المسائل المتعلّقة بها. وأمّا العلّة فأرجئ الحديث عنها إلى مبحث القياس.

فاحتوى هذا المطلب على خمسة فروع:

---

(١) انظر: «المستصفى» (٩٣/١)، «المحصول» (١٣٧/١/١)، «روضة الناظر» (٢٤٤/١)، «الإحكام» للآمدي (٨٥/١)، «بيان المختصر» (٤٠٤/١)، «نفائس الأصول» (٢٢٠/١)، «شرح تنقيح الفصول» (٦٩)، «شرح مختصر الروضة» (٤١١/١)، «تقريب الوصول» (٢٤٥)، «جمع الجوامع مع تشنيف المسامع» (١٦٢/١)، «أصول ابن مفلح» (٢٥١/١)، «الإبهاج» (٦٤/١)، «البحر المحيط» (١٢٧/١)، «مختصر البعلي» (٦٥)، «شرح الكوكب» (٤٣٨/١).

الفرع الأوّل: السبب.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف السبب.

السبب لغة: ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ معنى السبب من حيث اللغة، هو ما يوصِل إلى المقصود، ولهذا يطلق على الطريق وعلى الحبل، وغيرهما(1). فقال:

«وقد سمّى الله سبحانه الطريق سبباً في قوله: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٨٥﴾﴾ [الكهف].

قال مجاهد: «طريقاً: أي أتبع سبباً من تلك الأسباب التي أوتيها مما يوصلها إلى مقصوده»(2).

وسمّى سبحانه أبواب السماء أسباباً، إذ منها يدخل إلى السماء، قال تعالى عن فرعون: ﴿لَعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، أي أبوابها التي أدخل منها إليها.

وقال زهير:

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ولو رام أسباب السماء بسلّم(3)

وسمّى الحبل سبباً لإيصاله إلى المقصود، قال تعالى: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحجّ: ١٥].

قال بعض أهل اللغة(4): السبب من الحبال، القويّ الطويل. قال: ولا

---

(1) انظر: «لسان العرب»، مادّة: سبب، «القاموس المحيط» (١٢٣)، «المصباح المنير» (٢٦٢).

(2) ذكره في تفسيره (١/٣٨٠)، وأخرجه عنه ابن المنذر وابن أبي حاتم بلفظ: «يعني منزلاً وطرقاً بين المشرق والمغرب» انظر: «الدرّ المنثور» (٥/٤٥٠).

(3) البيت في «ديوان زهير بن أبي سلمى» (ص: ٣٠).

(4) حكاه ابن منظور في «لسان العرب» (٧٩/١) عن خالد بن جنبة، إلاّ أنّه قال: «وينحدر به» بدل «وينزل».

يدعى الحبل سبباً حتّى يصعد به وينزل، ثمّ قيل لكلّ شيء سبب وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها: سبب، يقال: ما بيني وبين فلان سبب أي: آصر رحم، أو عاطفة مودّة.

وقد سمّى تعالى وصل الناس بينهم أسباباً، وهي التي يتسبّبون بها إلى قضاء حوائجهم بعضهم من بعض، قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ [البقرة]، يعني الواصلات التي كانت بينهم في الدنيا.

وبالجملة فسمّى الله سبحانه ذلك كلّه أسباباً، لأنّها كانت يتوصّل بها إلى مسبّباتها». [شفاء العليل (٣٧٨-٣٨٠)].

أمّا **اصطلاحاً**: فأشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى إلى تعريفه، فقال:

«السبب إذا تمّ لزم من وجوده وجود مسبّبه، وإذا انتفى لم يلزم نفي المسبّب مطلقاً، لجواز خلف سبب آخر، بل يلزم انتفاء السبب المعيّن عن هذا المسبّب»[١]. [إعلام الموقعين (٣/ ٢٧٣)].

---

(١) هذا التعريف يطابق التعريف المشهور عند كثير من الأصوليّين، حيث قالوا: «ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته».

فقولهم: «ما يلزم من وجوده الوجود»، احتراز من الشرط، لأنّه لا يلزم من وجوده الوجود، ولا العدم، كحَوَلان الحول شرط في وجوب الزكاة، ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره، ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه.

وقولهم: «ويلزم من عدمه العدم»، احتراز من المانع، لأنّه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، كالدين يلزم من وجوده عدم الزكاة، ولا يلزم من عدمه وجوب الزكاة لاحتمال فقره.

وقولهم: «لذاته»، أي: ذات السبب، احتراز ممّا لو قارن السبب فقدان الشرط، أو وجود مانع كالنصاب قبل الحول، فإنّه لا يلزم من وجوده وجوب الزكاة. أو مع وجود الدين، فلا يلزم من وجوده الوجود.

وكذلك فقدان السبب لوجود سبب آخر، كما أشار إليه ابن القيّم، كالزنى إذا فقد لا يلزم أن لا يجب الجلد لإخلافه بالقذف، وكالردّة المقتضية للقتل إذا فقدت، فقد يخلفها القتل العمد الموجب للقصاص، أو زنى محصن أو غير ذلك. فيلزم وجود=

المسألة الثانية: عمل السبب وحكمه.

يقرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى أنّ السبب لا يترتّب عليه مسبّبه، إلاّ إذا توفّرت شروطه، وانتفت موانعه، فقال:

«توقّف السبب على وجود شرطه وانتفاء موانعه، لا يخرجه عن السببيّة، فإذا وجد الشرط وانتفى المانع عمل عمله، واقتضى أثره». [إعلام الموقعين (٢/ ٣٣٤)].

وقال أيضاً: «السبب قد يتخلّف عن مسبّبه، لفوات شرط أو وجود مانع». [الصواعق المرسلة (٢/ ٦٩١)، وانظر: زاد المعاد (٤/ ٢٧١)].

ويقرّر أيضاً، أنّ السبب إذا توفّرت شروطه وانتفت موانعه، ترتّب عليه مسبّبه سواء قصد المكلّف ترتيب المسبّب عليه أم لم يقصد، بل يترتّب ولو قصد عدم ترتّبه، لأنّ المسبّب لا يتخلّف عن سببه شرعاً.

قال رحمه الله تعالى في معرض ردّه على القائلين بعدم وقوع طلاق الهازل:

«... فالشارع إنّما جعل للمكلّف مباشرة الأسباب فقط، وأمّا أحكامها المترتّبة عليها فليست إلى المكلّف، وإنّما هي إلى الشارع، فهو قد نصب الأسباب، وجعلها مقتضيات لأحكامها، وجعل السبب مقدوراً للعبد، فإذا باشره رتّب عليه الشارع أحكامه..». [تهذيب السنن (٣/ ٩٨)].

وقال أيضاً في مسألة طلاق الهازل ـ وقد ذكر المأخذ الفقهي في طلاقه ـ:

= الحكم، فتخلّف هذا الترتيب عن السبب لا لذاته، بل لمعنى خارج، ولهذا كان التعريف أحسن التعاريف وأضبطها.

وهناك تعاريف أخرى للسبب.

انظر: «العدّة» (١/ ١٨٢)، «الإحكام» للآمدي (١/ ١١٠)، «تنقيح الفصول» (٨١)، «نفائس الأصول» (١/ ٢٢٨)، «تقريب الوصول» (٢٤٥)، «الإبهاج» (١/ ٢٠٦)، «البحر المحيط» (١/ ٣٠٦)، «التحبير» (٣/ ١٠٦٠)، «غاية الوصول» (١٣)، «شرح الكوكب» (١/ ٤٤٥)، «التعريفات» (١١٧).

«والفقه فيه أنّ الهازل أتى بالقول غير ملتزم لحكمه، وترتيب الأحكام على الأسباب للشارع لا للعاقد، فإذا أتى بالسبب لزمه حكمه شاء أم أبى، لأنّ ذلك لا يقف على اختياره، وذلك أنّ الهازل قاصد للقول، مريد له مع علمه بمعناه وموجبه، وقصد اللّفظ المتضمّن للمعنى قصد لذلك المعنى لتلازمهما، إلاّ أن يعارضه قصد آخر كالمكره والمخادع والمحتال، فإنّهما قصدا شيئاً آخر غير معنى القول وموجبه. ألا ترى أنّ المكره قصد دفع العذاب عن نفسه، ولم يقصد السبب ابتداء، والمحلّل قصد إعادتها إلى المطلّق، وذلك مناف لقصده موجب السبب، وأمّا الهازل فقصد السبب، ولم يقصد حكمه، ولا ما ينافي حكمه، فترتّب عليه أثره[1]» [إعلام الموقّعين (٣/ ١٣٦)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٢٠٤)].

المسألة الثالثة: تقدّم الحكم على سببه.

قسّم الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى الحكم باعتبار سببه، إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما كان له سبب؛ **الثاني**: ما كان له سببان أو أسباب؛ **الثالث**: ما كان له سبب وشرط.

فأمّا القسم الأوّل: فقرّر أنّ الحكم لا يتقدّم سببه، كالزوال سبب لوجوب صلاة الظهر، فإذا صلّى قبل الزوال لم يعتبر.

وأمّا القسم الثاني: فقرّر أنّه لا يتقدّم أيضاً، وأنكر على من قال بجواز تقديمه على أحدهما أو على بعضها دون بعض، ورأى أنّ القول بتقديم الحكم على أحدهما، تسامح في عبارة الفقهاء، مثاله: الجلد له سببان: الشرب والزنى، فمن جلد قبل ملابسة شيء منهما، لم يعتبر حدّاً، بلا خلاف.

وأمّا القسم الثالث: فقسمه إلى ثلاثة أحوال، كما سيأتي تقريره له.
قال رحمه الله تعالى:

---

(١) انظر: «أصول الفقه» أبو زهرة (ف/٦١)، «أصول الفقه الإسلامي» عبد الكريم زيدان (٢٨٨)، «أصول الفقه الإسلامي» د. الزحيلي (٩٨/١).

«قولهم: إذا كان للحكم سببان، جاز تقديمه على أحدهما، ليس بجيّد. وفي العبارة تسامح. والحكم لا يتقدّم سببه، بل الأَوْلى أن يقال: إذا كان لحكم سبب وشرط جاز تقديمه على شرطه دون سببه، وأمّا تقديمه عليهما أو على سببه فممتنع، ولعلّ النزاع لفظيّ، فإنّ شرط الحكم من جملة أسبابه المعتبرة في ثبوته، فلو قدّمت الظهر مثلاً على الزوال، والجلد على الشرب والزنى، لم يجز اتّفاقاً.

وأمّا إذا كان له سبب وشرط، فله ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يتقدّم عليهما، فلغو؛ **والثاني**: أن يتأخّر عليهما، فمعتبر صحيح؛ **الثالث**: أن يتوسّط بينهما فهو مثار الخلاف».

ثمّ خرّج عليه سبع مسائل:

المسألة الأولى: كفارة اليمين، سببها الحلف، وشرطها الحنث. ذكر فيها ابن القيّم قولين في إجزائها بينهما، وعدم إجزائها، فمن جوّز توسّطها راعى التأخّر عن السبب، ومن منعه رأى أنّ الشرط جزء من السبب.

المسألة الثانية: وجوب الزكاة، سببه النصاب، وشرطه الحلول، ومأخذ الجواز وعدمه ما ذكره سابقاً.

المسألة الثالثة: لو كفّر قبل الجرح، كان لغواً. وبعد القتل معتبر، وبينهما مختلف فيه.

المسألة الرابعة: لو عفا(*) عن القصاص قبل الجرح، فلغو. وبعد الموت عفو الوارث معتبر، وبينهما ينفّذ أيضاً.

المسألة الخامسة: إذا أخرج زكاة الحبّ قبل خروجه، لا يجزئ. وبعد يبسه يعتبر، وبين نضجه ويبسه كذلك[1].

(*) في الأصل: عفى.

(١) يرى الإمام القرافيّ أنّ هذه المسألة لا تتخرّج على هذه القاعدة، لأنّ زكاة الحبّ ليس لها سبب وشرط بل سبب واحد، فتتخرّج إذاً على مسألة: تقدّم الحكم على سببه. انظر: «الفروق» (١٩٨/١).

المسألة السادسة: إذا أذن الورثة في التصرّف فيما زاد على الثلث قبل المرض، فلغو. وإجازتهم بعد الموت معتبر، وإذنهم بعد المرض مختلف فيه. ذكر فيه قولين، **أحدهما**: لا يعتبر، لأنّه إجازة من غير مالك. ونسبه لأحمد. **الثاني**: يعتبر، حكاه عن مالك، واعتبره أظهر القولين.

المسألة السابعة: إذا أسقطا الخيار قبل التبايع ففيه الخلاف، ذكر قولين في المسألة .**أحدهما**: المنع، **والثاني**: الجواز، وصحّحه.

وقال في بيان مأخذ القولين:

«فمن منعه نظر إلى تقدّمه على السبب. ومن أجازَه، ـ وهو الصحيح ـ قال: الفرق بينهما أنهما قد عقدا العقد على هذا الوجه، فلم يتقدّم هنا الحكم على سببه أصلاً، فإنّه لم يثبت، وسقط بعد ثبوته وقبل سببه، بل تبايعا على عدم ثبوته، وكأنّه حقّ لهما رضيا بإسقاطه، وعدم انعقاده وتجرّد السبب عن اقتضائه، فمن جعل هذه المسألة من هذه القاعدة، فقد فاته الصواب[1]». [بدائع الفوائد (١/ ٣-٤)، وانظر: إعلام الموقّعين (٣/ ٢٧٢، ٢٨٤-٢٨٥)].

المسألة الرابعة: تعلّق الحكم بسببين.

يقرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى، بأنّ الحكم إذا كان له سببان أو أكثر، وانتفى أحدهما، لم ينتف الحكم لتعلّقه بالسبب الآخر، لأنّ الأسباب الشرعيّة يخلف بعضها بعضاً.

وأوضح هذا في تعليقه على قول عمر: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله، لم يعصه»[2] حيث ذكر أجوبة العلماء عن «لو»، لأنّ قاعدتها إذا

---

(١) هذا المبحث نقله الإمام ابن القيّم عن الإمام القرافي رحمهما الله، بتصرّف. انظر: «الفروق» (١/١٩٦ ـ ٢٠٠).

(٢) هذا الأثر مشهور عند الأصوليّين، والنحاة، وأصحاب المعاني، وروي مرفوعاً وموقوفاً، ولا يصحّ. قال الحافظ العراقي، وغيره: «لا أصل له، ولا يوجد بهذا اللّفظ في شيء من كتب الحديث». =

دخلت على نفيين أثبتتهما، فيكون الخوف ثابتاً لأنّه منفيّ، والمعصية كذلك لأنّها منفية أيضاً، فيقتضي أنّه خاف وعصى مع الخوف.

من بين هذه الأجوبة، جواب الشيخ أبي محمّد بن عبدالسلام وغيره، وهو: أنّ الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد، فينتفي عند انتفائه، وقد يكون له سببان، فلا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر، وكذلك الناس هٰهنا في الغالب إنّما لم يعصوا لأجل الخوف، فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتّحاد السبب في حقّهم. فأخبر عمر أنّ صهيباً اجتمع له سببان يمنعانه من المعصية: الخوف، والإجلال. فلو انتفى الخوف في حقّه، لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال. وهذا مدح عظيم له.

واستحسن ابن القيّم هذا الجواب جدّاً، وعلّق عليه، فقال:

«قلت: وبهذا الجواب بعينه يجاب عن قوله ﷺ في ابنة حمزة: «**إِنّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حِجْرِي لَمَا حَلَّتْ لِي إِنَّهَا ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ**»[1]، أي فيها سببان يقتضيان التحريم، فلو قدّر انتفاء أحدهما،

= انظر: «تدريب الراوي» (٢/١٧٥)، «المقاصد الحسنة» (رقم: ١٢٥٩).

(١) لعلّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهم في هذا الموضع، حيث جمع بين حديثين في حديث واحد.

فالحديث الذي أشار إليه أخرجه البخاريّ في: النكاح، باب: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب (رقم: ٥١٠٠)، ومسلم في: الرضاع، باب: تحريم ابنة الأخ من الرضاعة (رقم: ١٤٤٧) عن ابن عبّاس، قال: قيل للنبيّ ﷺ ألا تتزوّج ابنة حمزة؟، قال: «**إنها ابنة أخي من الرضاعة**»، واللّفظ للبخاريّ. وله شاهد من حديث عليّ، رواه مسلم (رقم: ١٤٤٦).

وأمّا الشطر الأوّل من الحديث، فقد رواه البخاريّ (رقم: ٥١٠١)، ومسلم في: الرضاع، باب: تحريم الربيبة وأخت المرأة (رقم: ١٤٤٩) عن أمّ حبيبة بنت أبي سفيان، قالت: يا رسول الله، انكح أختي بنت أبي سفيان، فقال: «**أَوَ تُحِبِّينَ ذَلِكَ؟**»، فقلت: نعم لست لك بمخلية، وأحَبّ من شاركني في خير أختي. فقال النبيّ ﷺ: «**إِنَّ ذَلِكَ لاَ يَحِلُّ لِي**»، قلت: فإنّا نُحدَّث أنّك تريد أن تنكح بنت أبي سلمة، قال: **بِنْتُ أُمّ سَلَمَةَ**؟ قالت: نعم، فقال ـ فذكره بلفظ ـ: «**لَوْ أَنّهَا لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حِجْرِي، مَا حَلَّتْ لِي إِنَّهَا لاَبْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ ..**».

لم ينتف التحريم للسبب الثاني»[1]. [بدائع الفوائد (١/ ٥٣)].

الفرع الثاني: الشرط.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الشرط.

الشرط في **اللّغة** ـ بالتحريك ـ: هو العلامة، والجمع أشراط. ومنه قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَآءَتْهُمْ ذِكْرَىٰهُمْ ﴿١٨﴾﴾ [محمّد].

وبالسكون: إلزام الشيء، والتزامه في البيع ونحوه. والجمع شروط وشرائط[2].

وأمّا في **الاصطلاح**: فقد أشار الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى إلى تعريف الشرط عند بعض الأصوليّين، وهو: «ما لا يلزم من وجوده وجود المشروط، ويلزم من انتفائه انتفاء المشروط، كالطهارة للصلاة»[3] [إعلام الموقّعين (٣/ ٢٧٣)].

---

(١) نقل ابن القيّم هذا المبحث أيضاً عن الإمام القرافي، بتصرّف مع التعليق عليه. انظر: «الفروق» (١/٨٩ ـ ٩٠).

(٢) انظر: «الصحاح» (١١٣٦/٣)، «لسان العرب»، مادة: سبب، «القاموس المحيط» (١٢٣)، «المصباح المنير» (٣٠٩).

(٣) وهو يقارب التعريف الذي اشتهر في كتب كثير من الأصوليّين، وهو: «ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود»؛ وأضاف القرافي وابن السبكي وغيرهما لهذا التعريف قيداً، وهو: «ولا عدم لذاته».
فالأول: احتراز من المانع، لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.
والثاني: احتراز من السبب، لأنه يلزم من وجوده الوجود لذاته. واحتراز من المانع أيضاً، لأنه يلزم من وجوده العدم.
والثالث: احتراز من مقارنة الشرط لوجود السبب، فيلزم الوجود عند وجوده، كالحول مع النصاب في الزكاة، فإنه يلزم وجوب الزكاة ولكن لا لذاته، بل لذات وجود السبب، أو قيام مانع كالدين، فيلزم العدم لا لذات الشرط بل لأمر خارج، وهو المانع. =

المسألة الثانية: أقسام الشرط.

ذكر ابن القيّم رحمه الله تعالى تقسيم بعض الأصوليّين للشرط إلى ثلاثة أقسام: شرعيّ ولغويّ وعقليّ[1]، ثمّ غلّطهم في حملهم هذه الأقسام على معنى واحد. وهو الشرط المقابل للسبب والمانع، مبيّناً أنّ الشرط اللغويّ يرجع إلى كونه عقليّاً، وضع للتعليق، لأنّه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، فيلزم من الدخول الطلاق، ومن عدم الدخول عدم الطلاق.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير ذلك:

«والشروط اللغويّة أسباب وعلل مقتضية لأحكامها اقتضاء المسبّبات لأسبابها، ألا ترى أنّ قوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق» سبب ومسبّب، ومؤثّر وأثر، ولهذا يقع جواباً عن العلّة، فإذا قال: «لِمَ أُطلّقها؟» قال: لوجود الشرط الذي علّقت عليه الطلاق، فلولا أنّ وجوده مؤثّر في الإيقاع لما صحّ هذا الجواب، ولهذا يصحّ أن يخرجه بصيغة القسم، فيقول:

= وهناك تعاريف أخرى للشرط. انظر: «الحدود» للباجي (٦٠)، «روضة الناظر» (٢٤٨/١)، «الإحكام» (١١٢/١)، «تنقيح الفصول» (٨٢)، «نهاية الوصول» (٦٨٠/٢)، «شرح مختصر الروضة» (٤٣٠/١)، «تقريب الوصول» (٢٤٦)، «تشنيف المسامع» (٧٦٠/٢)، «جمع الجوامع مع شرح المحلي حاشية العطار» (٥٥/٢)، «البحر المحيط» (٣٠٩/١)، «غاية الوصول» (١٣)، «شرح الكوكب» (٤٥٢/١)، «التعريفات» (١٢٦).

(١) الشرط الشرعيّ: هو المذكور في التعريف، كالطهارة للصلاة فإنّه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحّة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود صحّة الصلاة، لجواز انتفائها لانتفاء شرط آخر.

والشرط اللغويّ: وهو ما يذكر بصيغة التعليق بـ«إن» ونحوها من أدوات الشرط، كدخول الدار لوقوع الطلاق.

والشرط العقليّ: وهو ما أدرك العقل لزومه لمشروطه، كالحياة للعلم، فإنّها شرط له، إذ لا يعقل عالم إلاّ وهو حيّ.

وأضاف بعضهم قسماً رابعاً: وهو الشرط العاديّ كالغذاء للحيوان. والغالب فيه أنّه يلزم من انتفاء الغذاء وانتفاء الحياة، ومن وجوده وجودها، إذ لا يتغذّى إلاّ حيّ.

انظر: المراجع السابقة.

«الطلاق يلزمني لا تدخلين الدار»، فيجعل إلزامه للطلاق في المستقبل مسبّباً عن دخولها الدار بالقسم والشرط، وقد غلط في هذا طائفة من الناس[1]، حيث قسّموا الشرط إلى شرعيّ ولغويّ وعقليّ، ثمّ حكموا عليه بحكم شامل، فقالوا: الشرط يجب تقديمه على المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط، ويلزم من انتفائه انتفاء المشروط كالطهارة للصلاة، والحياة للعلم، ثمّ أوردوا على أنفسهم الشرط اللغويّ: فإنّه يلزم من وجوده وجود المشروط، ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه، لجواز وقوعه بسبب آخر، ولم يجيبوا عن هذا الإيراد بطائل، والتحقيق أنّ الشروط اللغويّة أسباب عقليّة، والسبب إذا تمّ لزم من وجوده وجود مسبّبه، وإذا انتفى لم يلزم نفي المسبّب مطلقاً، لجواز خلف سبب آخر، بل يلزم انتفاء السبب المعيّن عن هذا السبب». [إعلام الموقّعين (٣/ ٢٧٣)].

الفرع الثالث: المانع.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف المانع.

المانع **لغة**: هو اسم فاعل من المنع، وهو أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده، يقال: منعته الأمر، ومن الأمر منعاً فهو ممنوع منه محروم[2].

وفي **الاصطلاح**: هو «ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه

---

(١) هذا تساهل منه، بل هو قول أكثر الأصوليّين، كما نبّه على ذلك القرافيّ وغيره.
وما حقّقه ابن القيّم قد ذهب إليه طائفة من العلماء كالغزاليّ وابن الحاجب والقرافيّ وابن السبكيّ والزركشيّ وابن مفلح وابن النجّار والشوكانيّ، وغيرهم.
انظر: «المستصفى» (٢/١٨١)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح البيان» (٢/٢٩٩)، «الفروق» (١/٦١)، «تنقيح الفصول» (٨٥)، «تشنيف المسامع» (٢/٧٦٠)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٣/٩٣٧)، «الإبهاج» (٢/١٥٨)، «التحبير» (٣/١٠٦٩)، «شرح الكوكب» (١/٤٥٣)، «إرشاد الفحول» (١٥٣، ١٨١)، «فواتح الرحموت» (١/٣٤١ - ٣٤٢).

(٢) «لسان العرب»، مادة: منع، «المصباح المنير» (٨٥٠).

وجود، ولا عدم لذاته»[1]، كالحيض يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة، ولا يلزم من عدم الحيض وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها، فقد تكون المرأة طاهرة ولا تجب عليها الصلاة لعدم دخول الوقت.

المسألة الثانية: الفرق بين الشرط وعدم المانع.

الشرط وعدم المانع كلاهما يعتبر في ترتّب الحكم، وقد يلتبسان من حيث إنّ كلّ واحد منهما لا يلزم منه الحكم، وكلاهما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. فقد يعدم الدين، ولا تجب الزكاة لعدم النصاب. وقد يعدم الحيض، ولا تجب الصلاة لأجل الإغماء.

بناء على هذا: **هل عدم المانع هو حقيقة الشرط؟**

حكى الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى قول الفقهاء في ذلك، حيث جعلوه إياه، فقال:

«الفقهاء يقولون: عدم المانع شرط في ثبوت الحكم، لأنّ الحكم يتوقّف عليه، ولا يلزم من تحقّق عدم المانع ثبوت الحكم، وهذا حقيقة الشرط[2]».

---

(١) فقولهم: «ما يلزم من وجوده العدم»، احتراز من السبب، لأنّه يلزم من وجوده الوجود.

وقولهم: «ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم»، احتراز من الشرط، لأنّه يلزم من عدمه العدم.

وقولهم: «لذاته»، احتراز من مقارنة عدم المانع لوجود سبب آخر فإنه يلزم الوجود، لا لعدم المانع بل لوجود السبب الآخر، كالمرتدّ القاتل لولده، فإنّه يقتل بالردّة، وإن لم يقتل قصاصاً لأنّ المانع إنّما منع أحد السببين، وهو القصاص، وقد وجد سبب آخر، وهو الردّة، فقتل به. ولهذا كان هذا التعريف أجود التعاريف. وهناك تعاريف أخرى للمانع.

انظر: «روضة الناظر» (١/٢٤٩)، «الإحكام» (١/١١٢)، «تنقيح الفصول» (٨٢)، «شرح مختصر الروضة» (١/٤٣٣)، «تقريب الوصول» (٢٤٧)، «رفع الحاجب» (٢/١٤)، «البحر المحيط» (١/٣١٠)، «شرح الكوكب» (١/٤٥٦).

(٢) قال العلاّمة القرافي: «لم أجد فقيهاً إلاّ وهو يقول: عدم المانع شرط، لا يفرّق بين عدم المانع والشرط ألبتّة». «الفروق» (١/١١١)، وانظر: «التحبير» (٣/١٠٧٥)، «شرح الكوكب» (١/٤٦٠).

ثمّ نقل اعتراض القرافي[1] على هذا، وزعمه بأنّه غير صحيح مبيّناً مأخذه في ذلك، بأن قال: «المشكوك فيه ملغى في الشريعة، فإذا شككنا في الشرط أو في السبب لم يترتّب الحكم، وإذا شككنا في المانع رتّبنا الحكم، كما إذا شككنا في ردّة زيد قبل وفاته، أو في طلاقه لامرأته، لم يمنع ذلك ترتّب الميراث».

ثمّ قال: «فلو كان عدم المانع شرطاً لاجتمع النقيضان فيما إذا شككنا في طريان المانع، لأنّ الشكّ في أحد النقيضين يوجب الشكّ في النقيض الآخر. فإذا شككنا في وجود المانع شككنا في عدمه ضرورة، فلو كان عدمه شرطاً لكنّا قد شككنا في الشرط، والشكّ في الشرط يمنع ترتّب الحكم، والشكّ في المانع لا يمنع ترتب الحكم فيجتمع النقيضان»[2].

وقد نازعه الإمام ابن القيّم في هذا الاعتراض، وانتصر لقول الفقهاء، فقال:

«قلت: وهذا الاعتراض في غاية الفساد، فإنّ الشكّ في عدم المانع إنّما لم يؤثّر إذا كان عدمه مستصحباً بالأصل. فكَوْنُ الشكّ في وجوده ملغى بالأصل، فلا يؤثّر الشكّ. ولا فرق بينه وبين الشرط في ذلك، فلو شككنا في إسلام الكافر، وعتق العبد عند الموت لم نورّث قريبه المسلم منه. إذ الأصل بقاء الكفر والرقّ، وقد شككنا في ثبوت شرط التوريث، وهكذا إذا شككنا في الردّة أو الطلاق لم يمنع الميراث، لأنّ الأصل عدمهما، ولا يمنع كون عدمهما شرطاً ترتّب الحكم مع الشكّ فيه، لأنّه مستند إلى

---

(١) وأيّده في ذلك ابن الشاط، وتابعه ابن السبكي، وإليه ذهب النووي، حيث قال: «الصواب أنها ليست شروطاً، وإن سمّيت بذلك فمجاز، وإنما هي مبطلات». وقال في موضع آخر: «غلط من عدّها شروطاً».

انظر: «إدرار الشروق» (١٠٩/١)، «الإبهاج» (٣٢٠/٢)، «المجموع» (٥١٨/٣)، «التحبير» (١٠٧٥/٣).

(٢) نقل الإمام ابن القيّم هذا النصّ عن الإمام القرافي، بتصرّف كبير. قارن بـ «الفروق» (١١١/١ ـ ١١٢).

الأصل، كما لم يمنع الشكّ في إسلام الميّت الذي هو شرط التوريث منه، لأنّ بقاءه مستند إلى الأصل، فلا يمنع الشكّ فيه من ترتّب الحكم. فالضابط أنّ الشكّ في بقاء الوصف على أصله أو خروجه عنه، لا يؤثّر في الحكم استناداً إلى الأصل سواء كان شرطاً أو عدم مانع، فكما لا يمنع الشكّ في بقاء الشرط من ترتّب الحكم، فكذلك لا يمنع الشكّ استمرار عدم المانع من ترتّب الحكم. فإذا شككنا، هل وجد مانع الحكم أم لا؟ لم يمنع من ترتّب الحكم، ولا من كون عدمه شرطاً، لأنّ استمراره على النفي الأصليّ، يجعله بمنزلة العدم المحقّق في الشرع، وإن أمكن بطلانه، كما أنّ استمرار الشرط على ثبوته الأصليّ يجعله بمنزلة الثابت المحقّق شرعاً، وإن أمكن خلافه، فعلم أنّ إطلاق الفقهاء صحيح، واعتراض هذا المعترض فاسد.

وممّا يبين لك الأمر، اتّفاق الناس على أنّ الشرط ينقسم إلى وجوديّ وعدميّ. بمعنى أنّ وجود كذا شرط في الحكم، وعدم كذا شرط فيه. وهذا متّفق عليه بين الفقهاء، والأصوليّين، والمتكلّمين، وسائر الطوائف. وما كان عدمه شرطاً فوجوده مانع، كما أنّ ما وجوده شرط فعدمه مانع، فعدم الشرط مانع من موانع الحكم، وعدم المانع شرط من شروطه، وبالله التوفيق». [بدائع الفوائد (٤/ ١١-١٢)].

الفرع الرابع: الصحيح والفاسد.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الصّحيح والفاسد.

الصّحيح في اللّغة: خلاف المريض[1].

والفاسد: مشتقّ من الفساد، وهو نقيض الصلاح[2].

أمّا الصحيح في **الاصطلاح**: فعرّفه الإمام ابن القيّم، فقال:

---

(١) «لسان العرب»، مادة: صحح، «القاموس المحيط» (٢٩١)، «المصباح المنير» (٣٣٣).

(٢) «لسان العرب»، مادة: فسد، «القاموس» (٣٩١).

«الصحيح المطلق ما ترتّب عليه أثره، وحصل به مقصوده». [كتاب الصلاة: ١٣١].

ويطلق الصحيح على العبادات تارة، ويطلق على المعاملات تارة.

أمّا الصحيح في العبادات فقد أشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى خلاف العلماء في تعريف الصحّة، فقال: «فسّرت بموافقة الأمر[1]. وفسّرت بسقوط القضاء[2] وفسّرت بما أبرأ الذمّة[3]».

ثمّ مال إلى التعريف الأول، فقال:

---

(١) وهو تعريف المتكلّمين. انظر: «التقريب والإرشاد» (٣٠٣/١)، «كتاب التلخيص» (ف/٨٨ ـ ٨٩)، «المستصفى» (٩٤/١)، «المحصول» (١٤٢/١/١)، «روضة الناظر» (٢٥١/١)، «الإحكام» للآمدي (١١٢/١)، «تنقيح الفصول» (٧٦)، «نهاية الوصول» (٦٥٧/٢)، «شرح مختصر الروضة» (٤٤١/١)، «تشنيف المسامع» (١٧٨/١)، «شرح المحلي على الجمع حاشية العطار» (١٣٨/١)، «أصول ابن مفلح» (٢٥٣/١)، «الإبهاج» (٦٧/١)، «تيسير التحرير» (٢٣٥/٢)، «بيان المختصر» (٤٠٩/١)، «البحر المحيط» (٣١٣/١)، «التقرير والتحبير» (١٥٢/٢)، «مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت» (١٢٠/١)، «شرح الكوكب» (٤٦٥/١).

(٢) وهو قول الفقهاء. وضابط الفرق بين القولين، أنّ المتكلمين نظروا لظنّ المكلّف. والفقهاء نظروا لما في نفس الأمر، وبنوا على القولين صلاة من ظنّ أنّه متطهّر وهو محدث، فعند المتكلّمين هي صحيحة، لأنّه موافق لأمر الشرع، لأنّه أمر أن يصلّي صلاة يغلب على ظنّه الطهارة فيها. وعند الفقهاء باطلة، لأنّها لم تقع كافية في سقوط القضاء.

والمذهبان متّفقان على وجوب القضاء، إذا تبيّن له الحدث بعد ذلك. ومن هنا ذهب بعض الأصوليّين كالغزاليّ والآمديّ والقرافي والطوفيّ وغيرهم، إلى أنّ النزاع لفظيّ. انظر: مراجع هؤلاء السابقة. و«النزاع اللفظيّ عند الأصوليّين» (٢٨٩/١).

(٣) لم أقف على من ذكر هذا، والظاهر أنّه يرجع إلى التعريف السابق، لأنّ من سقط عنه القضاء فقد برئت ذمّته من المطالبة.

قال نجم الدين الطوفيّ: «لأنّ مقصود العبادة إقامة رسم التعبّد، وبراءة ذمّة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا: إنّها كافية في سقوط القضاء فتكون صحيحة». «شرح مختصر الروضة» (٤٤٥/١).

وانظر: «التلخيص» لأبي المعالي (ف/٩٠)، «الواضح» لابن عقيل (١٦٢/١)، «نفائس الأصول» (٣١٠/١)، «الموافقات» (٢٩١/١).

«الصحيح من العبادات ما اعتبره الشارع ورضيه وقبله، وهذا لا يعلم إلاّ بإخباره عن صحّته، أو بموافقتها أمره. فالصحيح ما شهد له بالصحّة، أو علم أنّه وافق أمره، أو كان مماثلاً لما شهد له بالصحّة فيكون حكم المثل مثله». [مدارج السالكين (١/ ٣٧٩) بتصرّف، وانظر: تهذيب السنن (٣/ ٩٩-١٠٠)].

وأمّا في المعاملات، فذكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ المراد من كون العقد صحيحاً، فقال:

«العقد الصحيح هو الذي يترتّب عليه أثره، ويحصل منه مقصوده[1]». [تهذيب السنن (٣/ ٩٨)].

وأمّا الفاسد في **الاصطلاح**[2]: فيقابل الصحيح، سواء كان ذلك في العبادات، أو في المعاملات.

ففي العبادات فهو عبارة عن عدم ترتّب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء، أو عدم موافقة الأمر على حسب تعاريف الصحّة، وفي المعاملات فهو عبارة عن عدم ترتّب الأثر عليها[3].

---

(١) انظر: «المحصول» (١/١/١٤٢)، «تشنيف المسامع» (١/١٨١)، «الإبهاج» (١/٦٨)، «البحر المحيط» (١/٣١٣)، «التقرير والتحبير» (٢/١٥٢)، «شرح الكوكب» (١/٤٦٧)، «المذكّرة» (٨٤).

(٢) ذهب جمهور العلماء إلى أنّ الفساد والبطلان مترادفان، يقابلان الصحة. سواء كان ذلك في العبادات أو في المعاملات، وبه قال الشافعي وأحمد وأصحابهما.
وفرّق بينهما أبو حنيفة وأصحابه، فقالوا: الفاسد هو المشروع بأصله، الممنوع بوصفه كالربا، والبطلان ما لم يشرع بأصله ولا وصفه، كبيع الميتة بالدم.
ولعلّ المسألة لفظية، آيلة إلى الاصطلاح، فلا نطيل الكلام فيها.
ومن أراد التوسّع فلينظر: «أصول السرخسي» (١/ ٨٠)، «المستصفى» (١/٩٥)، «ميزان الأصول» (٣٩)، «روضة الناظر» (١/٢٥٢)، «الإحكام» (١/١١٣)، «تخريج الفروع على الأصول» (١٦٨)، «نهاية الوصول» (٢/٦٦٢)، «تشنيف المسامع» (١/١٨٥)، «رفع الحاجب» (٢/١٩)، «التقرير والتحبير» (٢/١٥٤)، «التحبير شرح التحرير» (٣/١١٠٨)، «الخلاف اللّفظي عند الأصوليّين» (١/ ٣٠٠).

(٣) انظر: «شرح مختصر الروضة» (١/٤٤٤)، «شرح الكوكب» (١/٤٧٣)، «المدخل» (١٦٤)، «المذكّرة» (٨٦).

المسألة الثانية: هل الصحّة والفساد من الأحكام الشرعية ؟

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ الصحّة والفساد من الأحكام الشرعيّة، فقال:

«. . .فالصحّة والفساد حكمان شرعيان مرجعهما إلى الشارع[1]». [مدارج السالكين (١/ ٣٧٩)].

المسألة الثالثة: إطلاق لفظ «الصحّة» في الشرع.

يرى الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى أنّ لفظ الصحّة لم يرد في كلام الله ورسوله، وإنّما استفيد من ألفاظه، كالأمر والنهي، والتحليل والتحريم، فقال في بيان ذلك:

«ليس في لفظ الشارع «يصحّ كذا، ولا يصحّ» وإنّما يستفاد ذلك من إطلاقه ومنعه، فما أطلقه وأباحه فباشره المكلّف حكم بصحّته. بمعنى أنّه وافق أمر الشارع فصحّ، وما لم يأذن فيه، ولم يطلقه، فباشره المكلّف حكم بعدم صحّته. بمعنى أنّه خالف أمر الشارع وحكمه[2]». [تهذيب السنن (٣/ ٩٩)].

---

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليّين، إلاّ أنّهم اختلفوا فيما بينهم، هل هما من الأحكام الوضعيّة أم التكليفيّة؟ فقال بالأوّل الكثير، منهم الغزاليّ والآمديّ وابن السبكيّ والزركشيّ، وحكاه ابن النجّار عن الأكثر من الحنابلة وغيرهم.
وقال بالثاني فخر الدين الرازي، وأتباعه، والبيضاوي، وقطع به الشيرازي، وقالوا: إنّ الصحّة معناها الإباحة، والبطلان معناه الحرمة.
وذهب ابن الحاجب، وغيره إلى أنّهما أمران عقليّان، غير مستفادين من الشرع، فلا يكونان داخلين في الحكم الشرعيّ، وأشار إليه ابن التلمساني. انظر: «شرح اللّمع» (١٥٩/١)، «المحصول» (١١١/١/١)، «الإبهاج» (٦٩/١)، «رفع الحاجب» (١٨/٢)، «شرح الكوكب» (٤٦٤/١)، «منتهى الوصول» (٤٠)، «مختصر ابن الحاجب مع البيان» (٤٠٧/١)، «حاشية العطار على شرح المحلي» (١٣٨/١)، «البحر المحيط» (٣١٢/١)، «تيسير التحرير» (٢٣٧/٢)، «مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت» (١٢٠/١).

(٢) سلفه في ذلك شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ. وقد نقل عنه الإمام الزركشيّ قوله: «لم يرد في لفظ الكتاب والسنّة الصحّة والفساد، بل الحقّ والباطل، وإنّما الصحّة والفساد اصطلاح الفقهاء».
انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٨٢/٢٩ و٣٣/٢٤ ـ ٢٥)، «البحر المحيط» (٣١٦/١).

المسألة الرابعة: الإجزاء[1].

عرّف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ معنى الإجزاء في العبادة، فقال:

«معنى كون العبادة مجزئة أنّ الذمّة بريئة بعد الإتيان بها، وحطّ الذمّ عن فاعلها، معناه أنّه خرج من عهدة الأمر، فلا يلحقه ذمّ[2]» [إعلام الموقّعين (٢/ ٢٩٩)].

المسألة الخامسة: نفي القبول.

يرى الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى أنّ نفي القبول قد يراد به نفي الصحّة، وذلك لفوات شروطها وأركانها المستلزمة صحّتها، وقد يراد به نفي

---

(١) إنّما ذكر الإجزاء مع الصحّة، ولم يفرد بتقسيم خاص، لأنّ معناه قريب من معناها، لكن الصحّة أعمّ، فإنّها تطلق على العبادات والمعاملات، والإجزاء لا يطلق إلاّ في العبادات. وهذه العبادات، سواء كانت واجبة أو مستحبة، نقله ابن السبكي عن الفقهاء.

وذهب القرافي والأصفهاني وغيرهما إلى أنّ الإجزاء يختص بالعبادة الواجبة، ولا يقال في العبادة المندوب إليها إنها مجزئة أو غير مجزئة.

والصحيح: الأوّل، بدليل قولهم: «قراءة الفاتحة تجزىء في النافلة». كما يقال ذلك في الواجب، ويؤيّده ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ رجلاً قال للنبي ﷺ: «إن لم أزد على أم القرآن»، فقال: «**إِنْ زِدْتَ عَلَيْهَا فَهُوَ خَيْرٌ وَإِنِ انْتَهَيْتَ إِلَيْهَا أَجْزَأَتْ عَنْكَ**.» رواه مسلم (رقم: ٣٩٦).

انظر: «تنقيح الفصول» (٧٨)، «شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار» (١/١٤٥)، «تشنيف المسامع» (١/١٨٣)، «الإبهاج» (١/٧١)، «البحر المحيط» (١/٣١٩)، «شرح الكوكب» (١/٤٦٨).

(٢) وهو مطابق لتعريف شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «الإجزاء براءة الذمّة من عهدة الأمر، وهو السلامة من ذمّ الربّ أو عقابه». «مجموع الفتاوى» (١٩/٣٠٣).

وموافق لتعريف المتكلّمين حيث قالوا: العبادة إجزاؤها، هو كفايتها في سقوط التعبد. ومعنى السقوط خروج المكلّف عن عهدة التكليف. وهو على مذهبهم في تعريف الصحّة بموافقة الأمر. وقيل: هو إسقاط القضاء. ونقل عن الفقهاء.

انظر: «المحصول» (١/١/١٤٤)، «الإحكام» (١/١١٣)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/٦٠)، «نهاية الوصول» (٢/٦٥٩)، «سلاسل الذهب» (١١٨)، وكذا المراجع السابقة.

الثواب، والرضا بها، وذلك لاقترانه بمعصية. وعلى هذا المعنى يكون القبول أخصّ من الصحّة، فكلّ مقبول صحيح، وليس كلّ صحيح مقبولاً، إذ قد توجد صحّة بلا قبول. فيكون القبول لازمه الثواب، فلا يوجد قبول إلاّ بثواب، والثواب لا يلزم الصحّة، فقد توجد صحّة بلا ثواب. قال في تقرير ذلك:

«إنّ نفي القبول قد يكون لفوات الشرط وعدمه، وقد يكون لمقارنة محرّم يمنع القبول، كالإباق[1]، وتصديق العرّاف[2]، وشرب الخمر[3]، وتطيّب المرأة إذا خرجت للصلاة[4] ونحوه..». ثمّ قال:

«وأمّا عدم القبول فمعناه، عدم الاعتداد بها، وأنّه لم يترتّب عليها أثره المطلوب منها، بل هي مردودة عليه، وهذا قد يحصل لعدم ثوابه عليها، ورضا الربّ عنها، وإن كان لا يعاقبه عليها عقوبة تاركها جملة، بل عقوبة ترك ثوابه، وفوات الرضا لها بعد دخوله فيها[5]». [تهذيب السنن (١/٤٦-٤٧)، وانظر: مدارج السالكين (١/١١٢-١١٣)].

---

(١) يشير إلى ما رواه جرير بن عبدالله ﷺ عن النبيّ ﷺ قال: «**إذَا أَبَقَ العَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلاَةٌ**»، رواه مسلم في: الإيمان، باب: تسمية العبد الآبق كافراً (رقم: ٧٠).

(٢) يشير إلى ما روته صفيّة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن بعض أزواج النبيّ ﷺ عن النبيّ ﷺ قال: «**مَنْ أَتَى عَرَّافاً فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلاَةُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً**» أخرجه مسلم في: السلام، باب: تحريم الكهانة وإتيان الكهان (رقم: ٢٢٣٠).

(٣) يشير إلى مارواه عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلاَةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً**». أخرجه الترمذيّ في: الأشربة، باب: شارب الخمر (رقم: ١٨٦٢) وحسّنه، وصحّحه الشيخ الألبانيّ في «صحيح الترمذي» (رقم: ١٥١٧). وله شاهد من حديث عبدالله بن عمرو. أخرجه النسائي (رقم: ٥٦٨٦)، وابن ماجه (رقم: ٣٣٧٧) وسنده صحيح. انظر: «الأحاديث الصحيحة» (رقم: ٧٠٩).

(٤) يشير إلى ما رواه أبو هريرة ﷺ، قال سمعت أبا القاسم ﷺ يقول: «**لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ لاِمْرَأَةٍ تَطَيَّبَتْ لِهَذَا الْمَسْجِدِ حَتَّى تَرْجِعَ فَتَغْتَسِلَ غُسْلَهَا مِنَ الْجَنَابَةِ**»، أخرجه أبو داود في: الترجّل، باب: ما جاء في المرأة تتطيّب للخروج (رقم: ٤١٧٤)، وابن ماجه في: الفتن، باب: فتنة النساء (رقم: ٤٠٠٢)، وصحّحه الشيخ الألبانيّ في «الصحيحة» (رقم: ١٠٣١).

(٥) وقد ذهب إلى هذا طائفة من العلماء، كابن عبدالبرّ وابن دقيق والنوويّ والحافظ ابن رجب والحافظ ابن حجر والحافظ أبي زرعة وابن النجّار الحنبليّ والشوكانيّ. =

الفرع الخامس: الأداء والقضاء[1].

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الأداء والقضاء.

الأداء لغة: أدّى الشيء: أوصله، وأدّى الأمانة إلى أهلها تأدية، إذا أوصلها، وأدّى دينه تأدية، قضاه[2].

= ورجّح أبو الوفاء ابن عقيل الحنبليّ أنّ الصحيح من العبادات لا يكون إلاّ مقبولاً، ولا يكون مردوداً إلاّ وهو باطل.

معنى ذلك أنّ الصحة والقبول متلازمان، فإذا نفي أحدهما نفي الآخر، وإذا وجد أحدهما وجد الآخر.

والحقّ أنّهما غير متلازمين، كما قرّره ابن القيّم وغيره، بدليل قوله ﷺ: «**إِنَّ الرَّجُلَ لَيَنْصَرِفُ وَمَا كُتِبَ لَهُ إِلاَّ عُشْرُ صَلاَتِهِ، تُسْعُهَا، ثُمْنُهَا، سُبْعُهَا، سُدْسُهَا، خُمْسُهَا، رُبْعُهَا، ثُلُثُهَا، نِصْفُهَا**». أخرجه أبو داود (رقم: ٧٩٦) عن عمّار بن ياسر، وحسّنه الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في «صحيح أبي داود» (رقم: ٧١٤)، و«صحيح الجامع» (رقم: ١٦٢٢).

انظر: «الواضح» (٢٤٥/٣)، «المسوّدة» (٥٢)، «نفائس الأصول» (٣٢٩/١)، «شرح الكوكب» (٤٦٩/١)، «البحر المحيط» (٣١٨/١)، «إحكام الأحكام» (١٢/١)، «شرح صحيح مسلم» للنووي (٥٨/٢)، «فتح الباري» (٢٨٣/١)، «طرح التثريب» (٢١٤/٢)، «نيل الأوطار» (١٨٥/١)، «جامع العلوم والحكم» (١٥٠/١ و٢٦٢)، «الإعلام» لابن الملقّن (٢١٦/١).

(١) أوردت هذا الفرع في أقسام خطاب الوضع تبعاً لمسلك بعض الأصوليّين، كابن قدامة وابن السبكيّ والزركشيّ وغيرهم، حيث جعلوه من لواحق خطاب الوضع، وجعله آخرون من أقسام الحكم باعتبار وقت العبادة، وذكره غيرهم في أقسام الحكم باعتبار متعلّقه، وهو الفعل.

انظر: «شرح اللمع» (٢٥٣/١)، «المستصفى» (٩٥/١)، «المحصول» (١٤٨/١/١)، «روضة الناظر» (٢٥٤/١)، «الإحكام» للآمدي (٩٥/١)، «بيان المختصر» (٣٣٨/١)، «تنقيح الفصول» (٧٢)، «شرح مختصر الروضة» (٤٤٧/١)، «جمع الجوامع مع تشنيف المسامع» (١٨٧/١)، «أصول ابن مفلح» (١٩٣/١)، «الإبهاج» (٧٤/١)، «البحر المحيط» (٣٣٢/١)، «المدخل» (١٦٥).

(٢) انظر: «لسان العرب»، مادة: أدا، «المصباح المنير» (٩)، «القاموس المحيط» (١٦٢٤).

والقضاء لغة: الأداء والإنهاء. قضيت الحجّ والدين: أدّيته، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣] أي أدّيتموها[١].

وأمّا **الأداء اصطلاحاً**: فهو «فعل العبادة في وقتها المعيّن له شرعاً»[٢].

كفعل المغرب ما بين غروب الشمس وغروب الشفق.

فقولهم: «في وقتها» احتراز من القضاء، وممّا لم يقدّر له وقت، كإنكار المنكر، وإنقاذ الغريق، والنوافل المطلقة، ونحوه.

وقولهم: «شرعاً» احتراز من العرف والعقل، فإنّهما لا دخل لهما في تعيين أوقات العبادات.

وأمّا **القضاء اصطلاحاً**: فهو «إيقاع العبادة خارج الوقت المقدّر له شرعاً»[٣].

وذلك كفعل الصلوات الخمس، والصوم، ونحوها، بعد خروج وقتها، إذا كان التأخير بغير عذر شرعي، أمّا إذا كان التأخير بعذر شرعي، فهل تسمّى أداء أم قضاء؟

هذا ما نتعرّض له في المسألة التالية، مع بيان رأي ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها.

---

(١) انظر: «اللسان»، مادة: قضى، «المصباح المنير» (٥٠٧).

(٢) انظر: «روضة الناظر» (١/٢٥٤)، «بيان المختصر» (١/٣٣٨)، «شرح التنقيح» (٧٢)، «شرح مختصر الروضة» (١/٤٤٧)، «البحر المحيط» (١/٣٣٢)، «التحبير» (٢/٨٥٧)، «شرح الكوكب» (١/٣٦٥)، «المذكّرة» (٨٨).

(٣) قال الفيوميّ: «استعمل العلماء القضاء، في العبادة التي تفعل خارج وقتها المحدود شرعاً، والأداء إذا فعلت في الوقت المحدود. وهو مخالف للوضع اللغويّ، لكنّه اصطلاح للتمييز بين الوقتين».
انظر: «المصباح المنير» (٥٠٧)، «روضة الناظر» (١/٢٥٤)، «شرح التنقيح» (٧٣)، «شرح مختصر الروضة» (١/٤٤٨)، «شرح الكوكب» (١/٣٦٣)، «المذكّرة» (٨٧).

المسألة الثانية: فوات العبادة المؤقّتة بعذر هل تسمّى قضاء أم أداء؟

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ العبادة إذا فعلت في غير وقتها الشرعيّ لعذر، كالنوم والنسيان، تسمّى أداء، فقال:

«إنّ المعذور بنوم أو نسيان، لم يصلّ الصلاة في غير وقتها، بل في نفس وقتها الذي وقّته الله له، فإنّ الوقت في حقّ هذا حين يستيقظ ويذكر، كما قال ﷺ: «**مَنْ نَسِيَ صَلاَةً فَوَقْتُهَا إِذَا ذَكَرَهَا**» رواه البيهقيّ والدارقطنيّ[1].

فالوقت وقتان: وقت اختيار، ووقت عذر، فوقت المعذور بنوم أو سهو[*] هو وقت ذكره واستيقاظه، فهذا لم يصلّ الصلاة إذاً في وقتها» [كتاب الصلاة (٩٨)].

ثمّ ذهب إلى أنّ النزاع لفظيّ، بعدما حكى خلاف العلماء في المسألة، فقال:

«واختلفوا في مسألتين: لفظية وحكميّة، فاللّفظية: هل تسمّى هذه الصلاة أداء أو قضاء؟ فيه نزاع لفظيّ محض، وهي قضاء لما فرض الله عليهم، وأداء باعتبار الوقت في حقّ النائم والناسي، فإنّ الوقت في حقّهما وقت الذكر والانتباه، فلم يصلّها إلاّ في وقتها الذي أمرنا بإيقاعها فيه[2]». [المصدر السابق (٦٩)، وانظر: مدارج السالكين (١/ ٣٨٠-٣٨١)].

---

(١) أخرجه البيهقي (٢١٩/٢)، والدارقطني (٤٢٣/١)، وفيه حفص بن أبي عطاف. قال البيهقي: هو منكر الحديث، لكن تشهد له أحاديث كثيرة، منها ما رواه أنس مرفوعاً: «**مَنْ نَسِيَ صَلاَةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا**». أخرجه البخاري (رقم: ٥٧٢)، ومسلم (رقم: ٦٨٤). وغيرهما. وانظر: «مجمع الزوائد» (٣١٨/١)، «إرواء الغليل» (٢٩٣/١).

(*) في الأصل: سهر، وهو تصحيف.

(٢) وقطع به جمع من العلماء منهم: الشيرازي وابن تيمية وغيرهما، وصحّحه المرداوي.
وذهب ابن حزم إلى أنّها أداء، وقال الجمهور: إنّها قضاء.
انظر: «الإحكام» لابن حزم (٣٠٥/١)، «العدّة» (٣١٥/١)، «التبصرة» (٦٧)، «المستصفى» (٩٦/١)، «ميزان الأصول» (٦٥)، «روضة الناظر» (٢٥٥/١)، «الإحكام»=

الفرع السادس: العزيمة والرخصة[1].

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف العزيمة والرخصة.

العزيمة لغة: القصد المؤكّد[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وعزمت على كذا، عزماً وعُزماً ـ بالضمّ ـ وعزيمة وعزيماً، إذا أردت فعله، وقطعت عليه. قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه].

= للآمدي (٩٦/١)، «بيان المختصر» (٣٣٨/١)، «شرح اللمع» (٢٥٤/١)، «تشنيف المسامع» (١٩٣/١)، «أصول ابن مفلح» (١٩٦/١)، «التحبير» (٨٦٣/٢)، «شرح مختصر الروضة» (١٤٨/١)، «مجموع الفتاوى» (٣٧/٢٢ ـ ٣٨، ٥٩ و٣٣٥/٢٣)، «تشنيف المسامع» (١٩٤/١)، «الإبهاج» (٧٧/١)، «البحر المحيط» (٣٣٤/١)، «شرح الكوكب» (٣٦٧/١).

(١) اختلف العلماء في العزيمة والرخصة، هل هما من أقسام الحكم أم من أقسام الفعل؟، على قولين:
فذهب الأكثرون إلى أنّهما من أقسام الحكم، ثمّ اختلفوا على قولين:
فقال جمع منهم، كابن السبكي والزركشيّ وابن مفلح والأصفهاني: إنّهما من أقسام الحكم التكليفيّ، بناء على أنّهما يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير، ولهذا قسّموا الرخصة إلى واجبة ومندوبة ومباحة.
وقال آخرون، كالغزاليّ وابن قدامة والآمديّ: إنّهما من أقسام الحكم الوضعيّ، وبه قطع ابن حمدان، وهو الصحيح.
وذهب الإمام فخر الدين الرازي وغيره، إلى أنهما من أقسام الفعل، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب.
انظر: «المستصفى» (٩٨/١)، «التمهيد» (٧١)، «المحصول» (١٥٤/١/١)، «منتهى الوصول» (٤١)، «روضة الناظر» (٢٥٨/١)، «الإحكام» للآمدي (١١٣/١)، «بيان المختصر» (٤١٠/١)، «تشنيف المسامع» (١٩٦/١ و٢٠٣)، «أصول ابن مفلح» (٢٥٥/١)، «الإبهاج» (٨١/١)، «رفع الحاجب» (٢٥/٢)، «البحر المحيط» (٣٢٧/١)، «التحبير» (١١٢٤/٣)، «شرح الكوكب» (٤٨١/١)، «الموافقات» (٣٠٠/١).

(٢) انظر: «الصحاح» (١٩٨٥/٥)، «لسان العرب»، مادة: عزم، «القاموس المحيط» (١٤٦٨/١).

والرخصة لغة: التسهيل في الأمر والتيسير، يقال: رخّص الشرع لنا في كذا، ترخيصاً، وأرخص إرخاصاً، إذا يسّره وسهّله، والرخصة في الأمر خلاف التشديد[1].

العزيمة اصطلاحاً: هي «حكم ثابت بدليل شرعيّ خال عن معارض راجح»[2].

قولهم: «حكم ثابت» يشمل الأحكام الخمسة، ويحترز به من الحكم غير الثابت، كالمنسوخ، فلا يسمّى عزيمة.

وقولهم: «بدليل شرعيّ» احتراز من الثابت بدليل عقليّ، فإنّ ذلك لا يستعمل فيه العزيمة والرخصة.

وقولهم: «خال عن معارض» احتراز ممّا ثبت بدليل شرعيّ، لكنّه معارض بدليل مساوٍ أو راجح، لأنّه إذا كان المعارض مساوياً لزم الوقف، ووجب طلب المرجّح الخارجيّ، وإن كان راجحاً لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة وثبتت الرخصة، كتحريم الميتة عند عدم المخمصة فهو عزيمة، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض لدليل التحريم، وهو راجح عليه لحفظ النفس، فجاز الأكل من الميتة وحصلت الرخصة.

وأما **الرخصة في الاصطلاح**: فهي «الحكم الشرعيّ الذي غيّر من صعوبة إلى سهولة لعذر اقتضى ذلك، مع قيام سبب الحكم الأصليّ»[3].

---

(١) انظر: «لسان العرب»، مادة: رخص، «المصباح المنير» (٢٢٣).

(٢) هذا التعريف لابن قدامة، وتابعه عليه غيره، وهناك تعاريف أخرى للعزيمة لا تخلو من نقض. انظر: «روضة الناظر» (١/٢٥٩)، «الإحكام» للآمدي (١/١١٣)، «لباب المحصول» (١/٢٦٧)، «شرح التنقيح» (٨٥)، «نهاية الوصول» (٢/٦٨٢)، «شرح مختصر الروضة» (١/٤٥٧)، «البحر المحيط» (١/٣٢٥)، «القواعد والفوائد» (١١٤)، «مختصر البعلي» (٦٧)، «شرح الكوكب» (١/٤٧٦)، «المدخل» (١٦٦).

(٣) هذا التعريف للإمام ابن السبكيّ، واعتبره الشيخ العلاّمة الشنقيطي من أجود التعاريف. وهناك تعاريف أخرى للرخصة.

انظر: «الإحكام» (١/١١٣)، «لباب المحصول» (١/٢٦٧)، «شرح تنقيح الفصول» (٨٥)، =

فقوله: «ما غيّر» احترازٌ ممّا كان باقياً على حكمه الأصليّ كالصلوات الخمس.

وقوله: «إلى السهولة» احترز به من الحدود، والتعازير مع تكريم الآدميّ المقتضي للمنع منها. واحترز به أيضاً من نحو حرمة الاصطياد بالإحرام، بعد إباحته قبله، لأنّه تغيير من سهولة إلى صعوبة.

وقوله: «لعذر» احترز به من التخصيص، فإنّه تغيير، لكن لا لعذر. واحترز به أيضاً ممّا تغيّر من صعوبة إلى سهولة لا لعذر، كترك تجديد الوضوء لكلّ صلاة، فإنّ التجديد لكلّ صلاة كان لازماً، ثمّ غيّر إلى سهولة، هي: أن يصلّي بوضوء واحد كلّ الصلوات، ما لم يحدث، إلاّ أنّ هذا التغيير لا يسمّى رخصة اصطلاحاً، لأنّه لم يكن لعذر جديد.

وقوله: «قيام سبب الحكم الأصليّ» احترز به من النسخ، كالآصار التي كانت على من قبلنا، ونسخت في شريعتنا تيسيراً وتسهيلاً، وكتغيير إيجاب مصابرة المسلم الواحد العشرة من الكفار بمصابرة اثنين منهم.

المسألة الثانية: أقسام الرخصة.

قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الرخصة إلى قسمين، فقال:

«الرخصة نوعان:

أحدهما: الرخصة المستقرّة المعلومة من الشرع نصّاً، كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير عند الضرورة. وإن قيل لها عزيمة باعتبار الأمر والوجوب، فهي رخصة باعتبار الإذن والتوسعة، وكفطر المريض والمسافر، وقصر الصلاة في السفر، وصلاة المريض إذا شقّ عليه القيام قاعداً، وفطر الحامل والمرضع خوفاً على ولديهما، ونكاح الأمة خوفاً من العنت، ونحو ذلك.. .قال: فإنّ منها ما هو واجب، كأكل الميتة عند الضرورة. ومنها ما

= «نهاية الوصول» (٢/٦٨٤)، «جمع الجوامع شرح المحلي حاشية العطار» (١/١٦٠)، «تشنيف المسامع» (١/١٩٥)، «البحر المحيط» (١/٣٢٦)، «المذكّرة» (٩٣).

هو راجح المصلحة، كفطر الصائم المريض، وقصر المسافر وفطره، ومنها ما مصلحته للمترخّص وغيره، ففيه مصلحتان قاصرة ومتعدّية كفطر الحامل والمرضع. ففعل هذه الرخص أرجح وأفضل من ترك». [مدارج السالكين (٢/ ٥٧- ٥٨)].

ولم يذكر الرخصة المباحة، وقد ذكرها في موضع آخر، حيث قال في مسألة حكم الفطر في السفر، معترضاً على أدلّة الموجبين:

«وأمّا قول النبيّ ﷺ: **«عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا[(١)]»**، فهذا يدلّ على أنّ قبول المكلّف لرخصة الله واجب، وهذا حقّ، فإنّه متى لم يقبل الرخصة ردّها، ولم يرها رخصة، وهذا عدوان منه ومعصية، ولكن إذا قبلها فإن شاء أخذ بها، وإن شاء أخذ بالعزيمة[(٢)]» [تهذيب السنن (٣/ ٢٨٧)].

النوع الثاني: رخص التأويلات، واختلاف المذاهب. فهذه تتبّعها حرام[(٣)]، ينقص الرغبة، ويوهن الطلب، ويرجع بالمترخّص إلى غثاثة الرخص» [مدارج السالكين (٢/ ٥٧- ٥٨)، وانظر: (٢/ ٢٨٢-٢٨٣)، وإعلام الموقعين (٤/ ٢٢٢-٢٦٤)].

---

(١) أخرجه النسائي في: الصيام، باب: العلّة التي من أجلها قيل ذلك (رقم: ٢٢٥٧) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ مرّ برجل في ظلّ شجرة يرشّ عليه الماء، قال: **«مَا بَالُ صَاحِبِكُمْ هَذَا؟»** قالوا: يا رسول الله صائم. قال: **«إِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ أَنْ تَصُومُوا فِي السَّفَرِ وَعَلَيْكُمْ. . .»** فذكره. وإسناده صحيح. انظر: «إرواء الغليل» (٤/ ٥٤).

(٢) أضاف بعض الأصوليّين قسماً آخر، وهو: خلاف الأولى، كالفطر لمن لا يتضرّر بالصوم. وعلم من هذا أنّ الرخصة لا تجامع التحريم ولا الكراهة، ولهذا قال الفقهاء: «الرخص لا تناط بالمعاصي».
لكنّ بعض الأصوليّين ذكروا أنّ من الرخصة ما هو مكروه، كالسفر للترخّص والقصر في أقلّ من ثلاث مراحل.
انظر: «المستصفى» (٩٩/١)، «التمهيد» (٧١/١)، «شرح مختصر الروضة» (٤٦٥/١)، «تشنيف المسامع» (١٩٧/١)، «أصول ابن مفلح» (٢٥٥/١)، «الإبهاج» (٨٢/١)، «البحر المحيط» (٣٢٨/١)، «القواعد والفوائد» (١١٧)، «غاية الوصول» (١٨)، «شرح الكوكب» (٤٧٦/١).

(٣) وسيأتي تقريره في مبحث التقليد.

المسألة الثالثة: الاسترسال في الترخص الجافي.

ينعى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من استرسل في الترخّص الجافي، ويرى بأنّ ذلك مجانب للاعتدال، مناف لتعظيم أوامر الله ونواهيه. فقال:

«من علامات تعظيم الأمر والنهي أن لا يسترسل مع الرخصة إلى حدٍّ يكون صاحبه جافياً غير مستقيم على المنهج الوسط».

ثمّ ضرب لذلك عدّة أمثلة، فقال:

«مثال ذلك: أنّ السنّة وردت بالإبراد بالظهر في شدّة الحرّ[1]، فالترخّص الجافي أن يبرد إلى فوات الوقت، أو مقاربة خروجه، فيكون ترخّصاً جافياً.

وحكمة هذه الرخصة أنّ الصلاة في شدّة الحرّ تمنع صاحبها من الخشوع والحضور، ويفعل العبادة بتكرّه وتضجّر، فمن حكمة الشارع أن أمرهم بتأخيرها حتّى ينكسر الحرّ، فيصلّي العبد بقلب حاضر، ويحصل له مقصود الصلاة من الخشوع والإقبال على الله تعالى.

ومن هذا نهيه ﷺ أن يصلّي الرجل بحضرة الطعام، أو عند مدافعة البول والغائط[2]، لتعلّق قلبه من ذلك بما يشوّش عليه مقصود الصلاة، ولا يحصل المراد منها.

فمن فقه الرجل في عبادته أن يقبل على شغله فيعمله، ثمّ يفرغ قلبه للصلاة، فيقوم فيها وقد فرغ قلبه لله تعالى، ونصب وجهه له، وأقبل بكلّيته

---

(١) ورد عن جمع من الصحابة منهم: أبو هريرة رضي الله عنه. أخرجه البخاري في: مواقيت الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في شدة الحرّ (رقم: ٥٣٦)، ومسلم في: أوقات الصلوات الخمس، باب: استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحرّ (رقم: ٦١٥) عنه عن النبي ﷺ قال: «**إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بِالصَّلاَةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ**».

(٢) أخرجه مسلم في الكتاب والباب السابقين (رقم: ٥٦٠)، وأبو داود في: الطهارة، باب: أيصلّي الرجل وهو حاقن؟ (رقم: ٨٩) عن عائشة عن النبيّ ﷺ قال: «**لاَ صَلاَةَ بِحَضْرَةِ طَعَامٍ، وَلاَ وَهُوَ يُدَافِعُهُ الأَخْبَثَانِ**».

عليه، فركعتان من هذه الصلاة، يغفر للمصلّي بهما ما تقدّم من ذنبه، والمقصود أنّه لا يترخّص ترخّصاً جافياً.

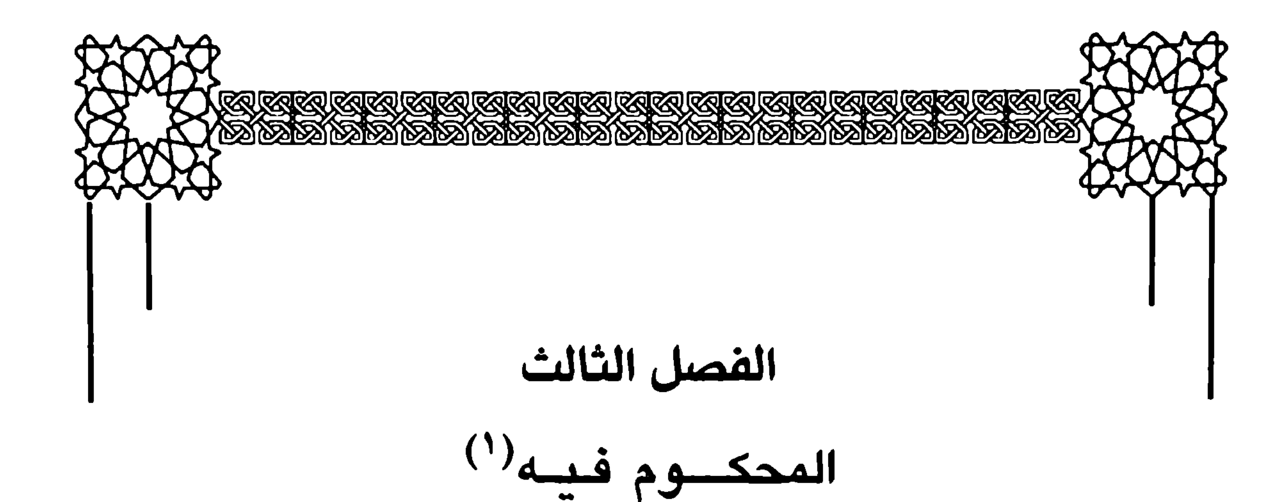
ومن ذلك أنّه رخّص للمسافر في الجمع بين الصلاتين عند العذر[1]، وتعذّر فعل كلّ صلاة في وقتها لمواصلة السير، وتعذّر النزول أو تعسّره عليه، فإذا أقام في المنزل اليومين والثلاثة، أو أقام اليوم، فجمعه بين الصلاتين لا موجب له، لتمكّنه من فعل كلّ صلاة في وقتها من غير مشقّة، فالجمع ليس سنّة راتبة كما يعتقد أكثر المسافرين أنّ سنّة السفر الجمع، سواء وجد عذر أم لم يوجد، بل الجمع رخصة عارضة، والقصر سنّة راتبة، فسنّة المسافر قصر الرباعية، سواء كان له عذر أم لم يكن. وأمّا جمعه بين الصلاتين، فحاجة ورخصة فهذا لون، وهذا لون.

ومن ذلك أنّ الشبع في الأكل رخصة غير محرّمة، فلا ينبغي أن يجفوَ العبدُ فيها حتّى يصل به الشبع إلى حدّ التخمة، والامتلاء، فيتطلّب ما يصرف به الطعام، فيكون همّه بطنه قبل الأكل وبعده، بل ينبغي للعبد أن يجوع ويشبع، ويدع الطعام وهو يشتهيه، وميزان ذلك، قول النبيّ ﷺ: **«ثُلُثٌ لِطَعَامِهِ، وَثُلُثٌ لِشَرَابِهِ، وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ»**[2] ولا يجعل الثلاثة الأثلاث كلّها، للطعام وحده». [الوابل الصيب (٢٢-٢٤)].

---

(١) يشير إلى ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «كان النبيّ ﷺ يجمع بين المغرب والعشاء إذا جدّ به السير». أخرجه البخاريّ في: تقصير الصلاة، باب: الجمع بين المغرب والعشاء (رقم: ١١٠٦)، ومسلم في: صلاة المسافرين وقصرها، باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر (رقم: ٧٠٣).

(٢) أخرجه الترمذيّ في: الزهد، باب: ما جاء في كراهية الأكل (رقم: ٢٣٨١)، والنسائي في «السنن الكبرى» كتاب: آداب الأكل (رقم: ٦٧٦٨)، وابن ماجه في: الأطعمة، باب: الاقتصاد في الأكل، وكراهة الشبع (رقم: ٣٣٤٩)، وأحمد (١٣٢/٤) عن المقدام بن معديكرب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«مَا مَلأَ آدَمِيٌ وِعَاءً شَرّاً مِنْ بَطْنٍ بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أُكُلاَتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ فَإِنْ كَانَ لاَ مَحَالَةَ فَثُلُثٌ ...»**، وذكره. وإسناده صحيح، انظر: «إرواء الغليل» (رقم: ١٩٨٣).



الفصل الثالث

المحكـوم فيـه(١)

وهو فعل المكلّف الذي تعلّق به خطاب الشارع اقتضاء، أو تخييراً، أو وضعاً. فمتعلّق الإيجاب يسمّى واجباً، ومتعلّق الندب يسمّى مندوباً، ومتعلّق الإباحة يسمّى مباحاً، ومتعلّق الكراهة يسمّى مكروهاً، ومتعلّق التحريم يسمّى حراماً.

وقد ذكر الأصوليون شروطاً لصحّة التكليف بالفعل، وهي ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون معلوماً للمكلّف حتى يتصوّر قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به، من جهة الله تعالى حتى يتصّور منه قصد الامتثال.

---

(١) هكذا عبر عنه أكثر الأصوليّين، كالغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم.
وعبّر عنه البيضاوي والبخاري الحنفي، وغيرهما بلفظ «المحكوم به»، وهو المأمور به من أفعال المكلّفين.
والتعبير عن فعل المكلّف بالمحكوم فيه أقرب من حيث المناسبة، وأولى بالتعبير عنه بالمحكوم به.
قال ابن الهمام: «إذ لم يحكم الشارع به على المكلّف، بل حكم في الفعل بالوجوب، بالمنع، بالإطلاق.»
انظر: «المستصفى» (٨٦/١)، «الإحكام» (١١٥/١)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٩/٢)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١٤٤/١)، «شرح التلويح» (١٥٠/٢)، «التقرير والتحبير» (١٥٠/٢)، «تيسير التحرير» (١٨٤/٢).

الثاني: أن يكون معدوماً. وأمّا الموجود، فلا يمكن إيجاده، فيستحيل الأمر به.

الثالث: أن يكون ممكناً، فلا يصح التكليف بالمحال[1].

وتترتّب على هذه الشروط مسائل، منها:

حكم التكليف بالمحال، ومنها مقتضى التكليف.

وللوقوف على رأي ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فيها نرسم لكلّ مسألة مبحثاً، فهما مبحثان:

المبحث الأوّل: التكليف بما لا يطاق أو بالمحال[2].

تقدّم أنّ من شروط التكليف أن يكون الفعل ممكناً، مقدوراً للمكلّف، في وسعه فعله أو تركه. ويستدعي ذلك: أنّ الفعل غير المقدور عليه، هل يصحّ التكليف به أم لا؟

---

(١) انظر: «المستصفى» (٨٦/١)، «روضة الناظر» (٢٣٣/١)، «لباب المحصول» (٢٤٩/١)، «شرح مختصر الروضة» (٢٢١/١)، «البحر المحيط» (٣٨٥/١)، «شرح الكوكب» (٤٨٤/١)، «المدخل» (١٤٥)، «المذكّرة» (٦٢).

(٢) الحقيقة أنّ هذه المسألة لا علاقة لها بأصول الفقه، وإنّما هي من مباحث أصول الدين المتعلّقة بمسألة القضاء والقدر، قال الإمام الغزالي: «فيه بحث كلامي، لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «النزاع فيها لا يتعلّق بمسائل الأمر والنهي، وإنما يتعلّق بمسائل القضاء والقدر».

بل اعتبر ذلك من البدع المحدثة، فقال: «إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام، كإطلاق القول بأنّ العباد مجبورون على أفعالهم. وقد اتفّق سلف الأمّة، وأئمّتها على إنكار ذلك وذمّ من يطلقه، وإن قصد به الردّ على القدرية الذين لا يقرّون بأنّ الله خالق أفعال العباد، ولا بأنّه شاء الكائنات، وقالوا هذا رد بدعة ببدعة، وقابل الفساد بالفساد، والباطل بالباطل».

انظر: «المستصفى» (٨٦/١)، «مجموع الفتاوى» (٣٢١/٣)، «درء تعارض العقل والنقل» (٦٤/١ ـ ٦٥)، «الإبهاج» (١٦٨/١)، «سلاسل الذهب» (١٣٨ ـ ١٣٩)، «المسائل المشتركة» (١٣٨).

لقد تعرّض الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لهذه المسألة بشيء من التفصيل، فحقّق الخلاف فيها، فقال: «الفعل بالنسبة إلى التكليف نوعان:

أحدهما: اتّفق الناس على جوازه ووقوعه، واختلفوا في نسبة إطلاق القول عليه بأنّه لا يطاق.

والثاني: اتّفق الناس على أنّه لا يطاق، وتنازعوا في جواز الأمر به، ولم يتنازعوا في عدم وقوعه.

ولم يثبت بحمد الله، أمر اتّفق المسلمون على أنّه لا يطاق، وقالوا إنّه يكلّف به العبد، ولا اتّفق المسلمون على فعل كلّف به العبد، وأطلقوا القول عليه بأنّه لا يطاق»[1].

---

(١) حاصل تحقيق الخلاف في هذه المسألة، يرجع إلى أمرين:
أحدهما: في جواز التكليف بما لا يطاق عقلاً. (الجواز العقلي).
الثاني: وقوعه شرعاً. (الوقوع الشرعي).
وهذا الخلاف مبني على أنّ المحال نوعان: محال لذاته. أي ممتنع عادة وعقلاً، كالجمع بين النقيضين والضدّين، كالسواد والبياض، والقيام والقعود.
ومحال لغيره. أي ممتنع عادة لا عقلاً، كالطيران من الإنسان، والمشي من الزَمِن، ونقط المصحف من الأقطع. أو ممتنع عقلاً لا عادةً، كإيمان من علم الله سبحانه أنّه لا يؤمن، كأبي جهل، وأبي لهب، وغيرهما من الكفّار.
وهذا الأخير اتّفقوا على جوازه عقلاً، ووقوعه شرعاً، إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر. وأمّا الأوّل والثاني فهما محلّ النزاع.
أمّا الجواز العقلي فاختلفوا فيه على مذاهب:
أحدها: أنّه يجوز مطلقاً. ذهب إلى ذلك جمهور الشافعية، ونسب إلى أبي الحسن الأشعري، وهو قول أكثر أتباعه واختاره الرازي، والبيضاوي، والقرافي، والأبياري، وأبو يعلى والطوفي.
الثاني: أنّه ممتنع مطلقاً. ذهب إليه الأكثرون، وبه قالت المعتزلة، واختاره ابن الحاجب، وابن قدامة، وحكي عن الشافعي نصّاً، وجماعة من محقّقي الشافعية كأبي حامد الإسفراييني، وإمام الحرمين، والغزالي، وأبي بكر الصيرفي، وابن القشيري، وابن دقيق العيد، وابن حمدان وغيرهم.
الثالث: التفصيل بين أن يكون ممتنعاً لذاته، فلا يجوز، أو لغيره فيجوز. ذهب إلى ذلك معتزلة بغداد، والحنفية، واختاره الآمدي، وادّعى بأن الغزالي مال إليه. =

ثمّ ذكر مآخذ المسألة، فقال في تحرير ذلك:

«وللمسألة ثلاثة مآخذ؛ **أحدها**: أنّ الاستطاعة مع الفعل أو قبله؟

والصواب أنّها نوعان: نوع قبله، وهي المصحّحة للتكليف التي هي شرط فيه، ونوع مقارن له فليست شرطاً في التكليف.

المأخذ الثاني: أنّ تعلّق علم الله سبحانه، بعدم وقوع الفعل، هل يخرجه عن كونه مقدوراً للعبد؟ فمن أخرجه عن كونه مقدوراً، قال: الأمر به أمر بما لا يطاق. ومن لم يخرجه عن كونه مقدوراً، لم يطلق عليه ذلك[1].

= وأمّا **الوقوع الشرعي**، فاختلفوا فيه أيضاً على ثلاثة مذاهب:

أحدها: المنع مطلقاً، سواء كان ممتنعاً لذاته، أم لا. وهو مذهب الجمهور، ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أنّه حكى الإجماع على ذلك.

الثاني: أنّه واقع. اختاره الإمام الرازي، وبه قال أبو بكر عبدالعزيز وإسحاق بن شاقلا من الحنابلة.

الثالث: التفصيل بين الممتنع لذاته، كقلب الحقائق، فلا يجوز، أو الممتنع لغيره، فيجوز، وهو اختيار البيضاوي.

انظر تفصيل المسألة في: «المعتمد» (١/١٧٧)، «العدّة» (٢/٣٩٢)، «البرهان» (ف/٢٨)، «المستصفى» (١/٨٦)، «الوصول» لابن برهان (١/٨١)، «المحصول» (١/٢/٣٦٣)، «روضة الناظر» (١/٢٣٤)، «الإحكام» للآمدي (١/١١٥)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح الأصبهاني» (١/٤١٣)، «الإيضاح والبيان» (١/٩٢)، «نفائس الأصول» (٢/١٦١٥)، «تنقيح الفصول» (١٤٣)، «المنهاج بشرح الإسنوي والبدخشي» (١/١٤٥)، «شرح مختصر الروضة» (١/٢٢٣)، «مجموع الفتاوى» (٨/٢٩٤ ـ ٣٠٢)، «تشنيف المسامع» (١/٢٨٠)، «شرح المحلي على الجمع وحاشية العطار» (١/٢٦٩)، «الإبهاج» (١/١٧١)، «البحر المحيط» (١/٣٨٥)، «شرح المعالم» (١/٣٥١)، «تيسير التحرير» (٢/١٣٧)، «التحبير» (٣/١١٣٢)، «شرح الكوكب» (١/٤٨٤)، «مسلّم الثبوت» (١/١٢٣).

(١) ذهب إلى الأوّل أبو الحسن الأشعري وأتباعه، وذهب إلى الثاني المعتزلة والماتريدية، واختاره إمام الحرمين.

انظر: «البرهان» (ف/٨٦ و٨٧)، «المستصفى» (١/٨٦)، «ميزان الأصول» (١٧٠)، «المحصول» (١/٢/٣٨٩)، «المنهاج شرح الإسنوي والبدخشي» (١/١٣٩)، «تشنيف =

والصواب أنّه لا يخرجه عن كونه مقدوراً القدرة المصحّحة التي هي مناط التكليف، وشرط فيه، وإن أخرجه عن كونه مقدوراً القدرة الموجبة للفعل، المقارنة له[1].

المأخذ الثالث: أنّ ما تعلّق علم الله بأنّه لا يكون من أفعال المكلّفين نوعان: **أحدهما**: أن يتعلّق بأنّه لا يكون لعدم القدرة عليه، فهذا لا يكون ممكناً مقدوراً، ولا مكلّفاً به، **والثاني**: ما تعلّق بأنّه لا يكون لعدم إرادة العبد له، فهذا لا يخرج بهذا العلم عن الإمكان، ولا عن جواز الأمر به، ووقوعه.

المأخذ الرابع: وهو من أدقّها وأغمضها، وهو أنّ علم الله أنّه لا يكون لعدم مشيئته له، ولو شاء للعبد لفعله، هل يخرجه عدم مشيئة الربّ تعالى له، عن كونه مقدوراً، ويجعل الأمر به أمراً بما لا يطاق؟

والصواب أنّ عدم مشيئة الربّ له، لا يخرجه عن كونه ممكناً في نفسه، كما أنّ عدم مشيئته لما هو قادر عليه من أفعاله لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإنما يخرج الفعل عن الإمكان، إذا كان بحيث لو أراده الفاعل، لم يمكنه فعله، وأمّا امتناعه لعدم مشيئته، فلا يخرجه عن كونه مقدوراً، ويجعله محالاً.

فإن قيل: هو موقوف على مشيئة الله، وهي غير مقدورة للعبد. والموقوف على غير المقدور غير مقدور.

قيل: إنّما يكون غير مقدور، إذا كان بحيث لو أراده العبد لم يقدر

= المسامع» (٢٩٥/١)، «الإبهاج» (٢٦٦/١)، «سلاسل الذهب» (١٤٢)، «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (٣٩٠)، «مسلّم الثبوت» (١٣٧/١).

(١) وهو مذهب أهل السنة، وحكاه شيخ الإسلام ابن تيمية عن محقّقي المتكلّمين، وأهل الفقه والحديث، والتصوّف، وغيرهم.
انظر: «مجموع الفتاوى» (٣١٩/٣)، «الاستقامة» (٤٣٣/١)، «منهاج السنة النبوية» (٥٢/٣ ـ ٥٣، ١٠٢ ـ ١٠٧)، «شرح العقيدة الطحاوية» (٤٣٢ المكتب الإسلامي)، «المسائل المشتركة» (١٣٥).

عليه، فيكون عدم وقوعه لعدم قدرة العبد عليه. فأمّا إذا كان عدم وقوعه لعدم مشيئته له، فهذا لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإن كانت مشيئته موقوفة على مشيئة الربّ تعالى، كما أنّ عدم وقوع الفعل من الله لعدم مشيئته له، لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإن كانت مشيئته تعالى، موقوفة على غيرها من صفاته، كعلمه وحكمته.

فالنزاع في هذا الأصل يتنوّع إلى النظر إلى المأمور به، وإلى النظر إلى جواز الأمر به، ووقوعه. ومن جعل القسمين واحداً، وادّعى جواز الأمر به مطلقاً، لوقوع بعض الأقسام التي يظنّها مما لا يطاق(*)، وقاس عليها النوع الذي اتّفق الناس على أنّه لا يطاق، وأنّ وقوع ذلك النوع، يستلزم لوقوع القسم المتّفق على أنّه لا يطاق، أو على جوازه فقد أخطأ خطأ بيّناً. فإنّ من قاس الصحيح المتمكّن من الفعل، القادر عليه الذي لو أراده لفعله على العاجز عن الفعل، إمّا لاستحالته في نفسه، أو لعجزه عنه لجامع ما يشتركان فيه من كون الاستطاعة مع الفعل، ومن تعلّق علم الربّ تعالى بعدم وقوع الفعل منهما فقد جمع بين ما علم الفرق بينهما عقلاً وشرعاً وحسّاً. وهذا أفسد القياس، وأبطله، والعبد مأمور من جهة الربّ تعالى ومنهيّ.

وعند هؤلاء أنّ أوامره تكليف لما لا يطاق، فهي غير مقدورة للعبد، وهو مجبور على ما فعله من نواهيه، فتركها غير مقدور له، فلا هو قادر على فعل ما أمر به، ولا على ترك ما ارتكبه مما نهى عنه، بل هو مجبر في باب النواهي، مكلّف بما لا يطيقه في باب الأوامر.

وبإزاء هؤلاء القدرية الذين يقولون: إنّ فعل العبد لا يتوقّف على مشيئة الله، ولا هو مقدور له سبحانه، وأنّه يفعله بدون مشيئة الله لفعله وتركه(*) بدون مشيئة الله لتركه، فهو الذي جعل نفسه مؤمناً وكافراً، وبرّاً وفاجراً، ومطيعاً وعاصياً، والله لم يجعله كذلك، ولا شاء منه أفعاله، ولا خلقها، ولا يوصف بالقدرة عليها.

(*) في الأصل: مطاق.

(*) في الأصل: يركه.

وقول هؤلاء شرّ من قول أولئك من وجه. وقول أولئك شرّ من قول هؤلاء من وجه، وكلاهما ناكب عن الحقّ، حائد عن الصراط المستقيم[1]».
[بدائع الفوائد (٤/ ١٧٥-١٧٧)، وانظر: شفاء العليل (٢١٩)].

المبحث الثاني: المقتضى بالتكليف.

متعلّق التكليف في الأمر والنهي لا يكون إلاّ فعلاً، لهذا قالوا: لا تكليف إلاّ بفعل، فلا يطلب من المكلّف إلاّ فعل، فمتعلّق الأمر فعل، ومتعلّق النهي كفٌّ.

قال العلاّمة ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«إنّ المطلوب بالنهي عدم الفعل، وهو أمر عدمي، والمطلوب بالأمر إيجاد الفعل، وهو أمر وجودي، فمتعلّق الأمر إيجاد، ومتعلّق النهي الإعدام أو العدم».

ولا خلاف بين العلماء في الأمر، وإنّما اختلفوا في متعلّق النهي.

فحكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، هذا الخلاف، وضبط في المسألة ثلاثة أقوال، فقال:

«إنّ الناس اختلفوا في المطلوب بالنهي على أقوال:

أحدها: أنّ المطلوب به كفّ النفس عن الفعل، وحبسها عنه، وهو أمر وجودي. قالوا: لأنّ التكليف إنّما يتعلّق بالمقدور، والعدم المحض غير مقدور. وهذا قول الجمهور[2].

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣/٣١٨ وما بعدها).

(٢) وهو الصحيح عند الحنابلة، وعليه أكثر المتكلّمين.

انظر: «المستصفى» (١/٩٠)، «روضة الناظر» (١/٢٤١)، «الإحكام» للآمدي (١/١٢٦)، «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» (٢/١٣)، «شرح مختصر الروضة» (١/٢٤٢)، «رفع الحاجب» (٢/٥٤)، «التقرير والتحبير» (٢/٨١)، «التحبير» (٣/١١٦٣).

وقال أبو هاشم وغيره[1]: بل المطلوب عدم الفعل، ولهذا يحصل المقصود من بقائه على العدم، وإن لم يخطر بباله الفعل، فضلاً أن يقصد الكفّ عنه، ولو كان المطلوب الكفّ لكان عاصياً إن لم يأت به. ولأنّ الناس يمدحون بعدم فعل القبيح من لم يخطر بباله فعله، والكفّ عنه.

وهذا أحد قولي القاضي أبي بكر[2]، ولأجله التزم أنّ عدم الفعل مقدور للعبد، وداخل تحت الكسب. قال: والمقصود بالنهي الإبقاء على العدم الأصلي، وهو مقدور.

وقالت طائفة[3]: المطلوب بالنهي فعل الضدّ، فإنّه هو المقدور، وهو المقصود للناهي، فإنّه إنّما نهاه عن الفاحشة طلباً للعفّة، وهي المأمور بها، ونهاه عن الظلم طلباً للعدل المأمور به، وعن الكذب طلباً للصدق المأمور به، وهكذا جميع المنهيات. فعند هؤلاء أنّ حقيقة النهي الطلب لضدّ المنهي عنه، فعاد الأمر إلى أنّ الطلب إنّما تعلّق بفعل المأمور به».

ثمّ حقّق القول في المسألة، فقال:

«والتحقيق أنّ المطلوب نوعان: مطلوب لنفسه وهو المأمور به، ومطلوب إعدامه لمضادّته المأمور به وهو المنهيّ عنه، لما فيه من المفسدة المضادة للمأمور به. فإذا لم يخطر ببال المكلّف، ولا دعته نفسه إليه، بل استمّر على العدم الأصلي لم يثب على تركه. وإن خطر بباله، وكفّ نفسه عنه لله، وتركه اختياراً أثيب على كفّ نفسه، وامتناعه؛ فإنّه فعل وجوديّ، والثواب إنّما يقع على الأمر الوجوديّ دون العدم المحض. وإن تركه مع عزمه الجازم على فعله، لكن تركه عجزاً، فهذا وإن لم يعاقب عقوبة الفاعل لكن يعاقب على عزمه، وإرادته الجازمة التي إنّما تخلف مرادها عجزاً[4]».

---

(١) وقد وافقه الغزالي في «المنخول» (٤). انظر: المراجع السابقة، وكذا «آراء المعتزلة الأصولية» (٢٨٤).

(٢) انظر: «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» (١٤/٢).

(٣) وإليه ذهب الرازي وأتباعه. انظر: «المحصول» (٥٠٥/٢/١).

(٤) انظر: «مجموع الفتاوى» (٧٢٠/١٠ وما بعدها، ٢٨١/١٤ وما بعدها).

واستدلّ على ما ذهب إليه من الكتاب والسنّة، فقال:

«وقد دلّت على ذلك النصوص الكثيرة[1] فلا يلتفت إلى مَن خالفها.

كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: من الآية ٢٨٤].

وقوله في كاتم الشهادة: ﴿فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة: من الآية ٢٨٣].

وقوله: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: من الآية ٢٢٥].

وقوله: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝٩﴾ [الطارق].

وقوله ﷺ: «**إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ**»، قالوا: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «**إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ**[2]».

وقوله في الحديث الآخر: «... **وَرَجُلٌ قَالَ: لَوْ أَنَّ لِي مَالاً لَعَمِلْتُ بِعَمَلِ فُلانٍ، فَهُوَ بِنِيَّتِهِ وَهُمَا فِي الوِزْرِ سَوَاءٌ**[3]».

ثمّ اعترض على أدلّة المخالفين، فقال: «وقول من قال: إن المطلوب بالنهي فعل الضدّ، ليس كذلك. فإنّ المقصود عدم الفعل والتلبّس بالضدّين، فإنّ ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو غير مقصود بالقصد الأول، وإن كان المقصود بالقصد الأول المأمور الذي نُهي عمّا يمنعه ويضعفه، فالمنهيّ عنه

---

(١) ويشهد له اللّغة أيضاً، كقول الراجز:

لئن قعدنا والنبيّ يعمل ... لذاك منّا العمل المضلّل

فسمّى القعود ـ الذي هو ترك بناء المسجد ـ عملا. انظر: «المذكّرة» (٧٦).

(٢) أخرجه البخاري في: الفتن، باب: إذا التقى المسلمان بسيفهما (رقم: ٧٠٨٣)، ومسلم في: الفتن، باب: أشراط الساعة (رقم: ٢٨٨٨) عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ فذكره.

(٣) هو قطعة من حديث طويل، أخرجه الترمذي في أبواب الزهد، باب: ما جاء في مثل الدنيا، مثل أربعة نفر (رقم: ٢٣٢٥)، وابن ماجه في: الزهد، باب: النية (رقم: ٤٢٢٨)، وأحمد (٤/٢٣٠) عن أبي كبشة الأنصاري رضي الله عنه، وصحّحه الشيخ الألباني في «صحيح الترمذي» (رقم: ١٨٩٤).

مطلوب إعدامه طلب الوسائل والذرائع، والمأمور به مطلوب إيجاده طلب المقاصد والغايات.

وقول أبي هاشم إنّ(*) تارك القبائح يحمد، وإن لم يخطر بباله كفّ النفس. فإن أراد بحمده أنّه لا يذمّ فصحيح، وإن أراد أنّه يثني عليه بذلك، ويحبّ عليه، ويستحقّ الثواب فغير صحيح. فإنّ الناس لا يحمدون المجبوب[1] على ترك الزنا، ولا الأخرس على عدم الغيبة والسبّ، وإنّما يحمدون القادر الممتنع عن قدرة وداعٍ إلى الفعل.

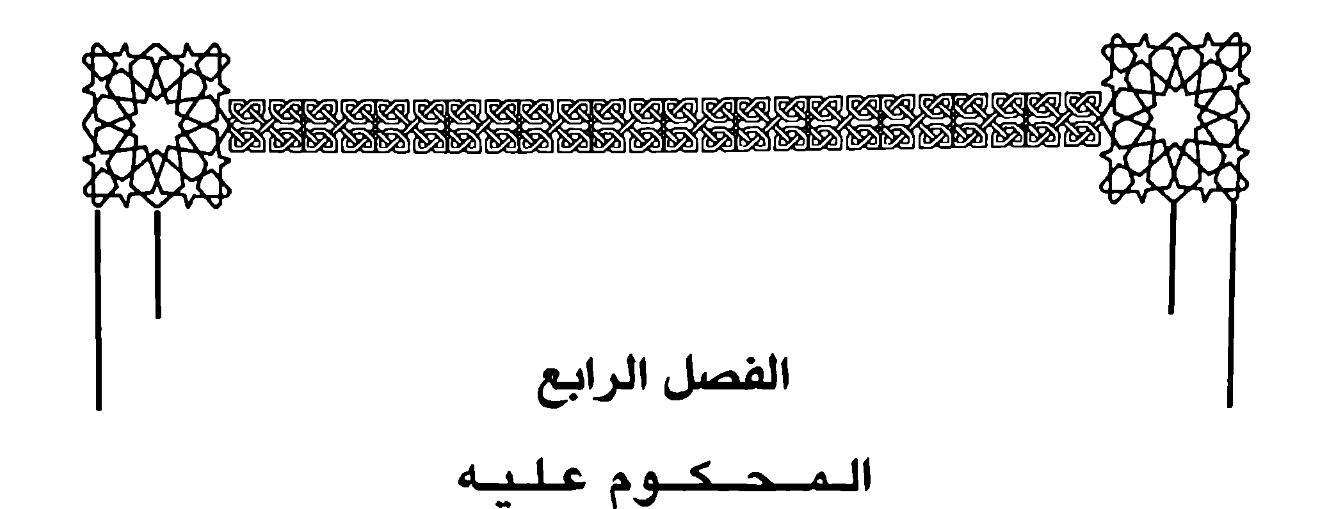
وقول القاضي: الإبقاء على العدم الأصلي مقدور، فإن أراد به كفّ النفس ومنعها فصحيح، وإن أراد مجرّد العدم فليس كذلك[2]» [الفوائد (١٣٧-١٣٩)].



(*) في الأصل: أنّ ـ بالفتح ـ وهو لحن.

(١) المجبوب: الخصيّ الذي استؤصل ذكره وخصياه، وقد جُبّ جبّاً. والجبّ: القطع. انظر: «لسان العرب» مادة: جبب.

(٢) بيّن الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أثر هذا الخلاف في الفقه الإسلامي، فذكر فروعاً كثيرة، منها:
من منع مضطراً فضل طعام أو شراب حتى مات، فعلى أنّ الترك فعل يضمن ديّته، وعلى أنّه ليس بفعل فلا ضمان عليه.
وكمن منع خيطاً ممّن به جائفة حتى مات، ومن منع جاره فضل مائه حتى هلك زرعه، ومن منع صاحب جدار خاف سقوطه عمداً عنه حتى سقط، ومن أمسك وثيقة حتى تلف الحقّ، وأمثال هذا كثيرة جدّاً في الفروع، فعلى أنّ الترك فعل فإنّه يضمن في الجميع، وعلى أنّه ليس بفعل فلا ضمان عليه. انظر: «المذكّرة» (٧٦ ـ ٧٧).



الفصل الرابع

المحكوم عليه

وهو المكلّف الذي تعلّق به خطاب الله تعالى.

ويشترط في تكليفه شروط، أشار إليها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في مواضع مختلفة من كتبه، وهي كالتالي:

أوّلاً: البلوغ[1].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنّ الأحكام إنّما تثبت في حقّ الله بعد بلوغه هو وبلوغها إليه، فكما لا يترتّب في حقّه قبل بلوغه هو، فكذلك لا يترتّب في حقّه قبل بلوغها إليه». [بدائع الفوائد (٤/ ٢٦٨)].

وعلى هذا فقد قرّر رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ الصبي غير مكلّف[2]، ووجوب الزكوات والغرامات والضمانات عليه ليست تكليفاً له، بل هو من خطاب

---

(١) انظر: «البحر المحيط» (١/٣٤٥).

(٢) وهو قول الجمهور، ونقل ابن برهان أنّ الصبيّ مخاطب عند الفقهاء من الشافعية والحنفية، وكذا حكى المجد بن تيمية عن قوم أنّهم اختاروا تكليفه، ولعلّ مرادهم خطاب الوضع.

انظر: «شرح اللمع» (ف/١٨٥)، «التلخيص» (ف/٤٨)، «قواطع الأدلّة» (٥/١٨١، ١٨٨)، «المستصفى» (١/٨٣)، «الوصول» (١/٩٠)، «روضة الناظر» (١/٢٢٠)، «الإحكام» للآمدي (١/١٢٩)، «لب المحصول» (١/٢٤٤)، «المسوّدة» (٣٥)، «شرح مختصر الروضة» (١/١٨٠).

الوضع، من حيث رَبْطُ الأحكام بالأسباب لتعلّقها بماله أو ذمّته.

وقال في معرض ردّه على نفاة القياس: «وأمّا قوله: إنّ الشريعة جمعت بين المختلفات كما جمعت بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال، فغير منكر في العقول والفطر والشرائع والعادات اشتراك المختلفات في حكم واحد باعتبار اشتراكها في سبب ذلك الحكم. فإنّه لا مانع من اشتراكها في أمر يكون علّةً لحكم من الأحكام، بل هذا هو الواقع، وعلى هذا فالخطأ والعمد اشتركا في الإتلاف الذي هو علّة للضمان، وإن افترقا في علّة الإثم، وربطُ الضمان بالإتلاف من باب ربط الأحكام بأسبابها، وهو مقتضى العدل الذي لا تتمّ المصلحة إلاّ به، كما أوجب على القاتل خطأ دية القتيل، ولذلك لا يعتمد التكليف فيضمن الصبي والمجنون والنائم ما أتلفوه من الأموال، وهذا من الشرائع العامة التي لا تتمّ مصالح الأمّة إلاّ بها، فلو لم يضمنوا جنايات أيديهم لأتلف بعضهم أموال بعض، وادّعى الخطأ وعدم القصد. وهذا بخلاف أحكام الإثمّ والعقوبات، فإنها تابعة للمخافة وكسب العبد ومعصيته، ففرّقت الشريعة فيها بين العامد والمخطىء.

وأمّا جمعها بين المكلَّف وغيره في الزكاة، فهذه مسألة نزاع واجتهاد، وليس عن صاحب الشرع نص بالتسوية ولا بعدمها، والذين سوّوا بينهما رأوا ذلك من حقوق الأموال التي جعل الله سبحانه الأموال سبباً في ثبوتها، وهي حقّ للفقراء في نفس هذا المال، سواء كان مالكه مكلَّفاً أو غير مكلّف، كما جعل حقّ الإنفاق على بهائمه ورقيقه وأقاربه، فكذلك جعل في ماله حقّاً للفقراء والمساكين.» [إعلام الموقعين (٢/ ١٥٢-١٥٣)، وانظر: الزاد (٥/ ٢٠٥)، شفاء العليل (٣٠٠)، أحكام أهل الذمة (٢/ ٥٠٢، ٥٨٥، ٩٠٧)، طلاق الغضبان (٤١)].

ويترتّب على هذا الشرط مسائل منها: حدّ البلوغ، وتكليف الصبي المميّز، وما يتعلّق به من حدّ التمييز، وحكم تكليفه؛ ولبيان رأي ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها نرسم لهذه المسائل مطلبين:

المطلب الأول: حدّ البلوغ.

ذكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ خلاف العلماء في ذلك، واختار بأنّه ليس له حدّ معيّن، وإنّما يثبت بالاحتلام، فقال:

«ليس لوقت الاحتلام سنّ معتاد، بل من الصبيان من يحتلم لاثنتي عشرة سنة، ومنهم من يأتي عليه خمس عشرة، وستّ عشرة سنة وأكثر من ذلك ولا يحتلم، واختلف الفقهاء في السنّ الذي يبلغ به مثل هذا، فقال الأوزاعي وأحمد والشافعي وأبو يوسف ومحمّد: متى كمل خمس عشرة سنة حكم ببلوغه[1].

ولأصحاب مالك ثلاثة أقوال، **أحدها**: سبع عشرة، **والثاني**: ثماني عشرة، **والثالث**: خمس عشرة، وهو المحكيّ عن مالك[2].

وعن أبي حنيفة روايتان: **إحداهما**: سبع عشرة، **والأخرى**: ثماني عشرة، والجارية عنده سبع عشرة[3]، ....

---

(١) وهو رواية عن أبي حنيفة، ذكرها صاحب البحر الرائق. انظر: «المغني» (٥٩٨/٦)، «المبسوط» (٥٣/٦)، «البحر الرائق» (٩٦/٨)، «مختصر اختلاف العلماء» (٦/٢)، «بدائع الصنائع» (١٧٢/٧).

(٢) المشهور عندهم ثماني عشر سنة، وهو قول ابن القاسم. وقال غيره: سبع عشرة. وخمس عشرة لابن وهب، وزاد بعض شراح الرسالة: ستة عشر، وتسعة عشر.
انظر: «الخرشي على مختصر خليل» (٢٩١/٥)، «الشرح الكبير» (٢٩٣/٣)، «التلقين» (٤٤٣/٢)، «الذخيرة» (٢٣٧/٨)، «مواهب الجليل» (٥٩/٥).

(٣) لم أقف على من ذكر سبع عشرة، وابن القيّم اتّبع في ذلك ابن قدامة. والأَوْلى أن تنقل آراء الأئمّة من كتبهم، أو كتب أصحابهم وأتباعهم.
والمشهور عند الحنفية ثماني عشرة سنة، وهو المحكيّ عن أبي حنيفة، وثبت في رواية تسعة عشر سنة، نقله عنه محمد بن الحسن وبعض الحنفية من وفّق، فقال: المراد أن يتمّ له ثماني عشرة سنة، ويطعن في التاسعة عشر. لكن في بعض الروايات: حتى يستكمل تسع عشرة سنة. ووافق محمد بن الحسن أبا حنيفة في الجارية.
وفي رواية أخرى خمس عشرة سنة، وقد تقدّم الإشارة إليها.
انظر: «الهداية» (٢٨٤/٣)، «حاشية ابن عابدين» (١٥٣/٦)، «المبسوط» (٥٣/٦)، =

وقال داود وأصحابه[1]: لا حدّ له بالسنّ، إنّما هو الاحتلام، وهذا قول قويّ.

وليس عن رسول الله ﷺ في السنّ حدّ ألبتّة، وغاية ما احتجّ به من قيّده بخمس عشرة سنة بحديث ابن عمر حيث عرض على النبي ﷺ في القتال وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه، ثمّ عرض عليه وهو ابن خمس عشرة فأجازه. وهذا الحديث ـ وإن كان متّفقاً على صحّته[2] ـ فلا دليل فيه على أنّه أجازه لبلوغه، بل لعلّه استصغره أوّلاً، ولم يره مطيقاً للقتال، فلمّا كان له خمس عشرة سنة رآه مطيقاً للقتال فأجازه، ولهذا لم يسأله هل احتلمت أو لم تحتلم؟

والله سبحانه إنّما علّق الأحكام بالاحتلام[3] وكذلك رسول الله ﷺ[4]، ولم يأت عنه في السنّ حديث واحد سوى ما حكاه ابن عمر من إجازته وردّه. ولهذا اضطربت أقوال الفقهاء في السنّ الذي يحكم ببلوغ الصبيّ له. وقد نصّ الإمام أحمد أنّ الصبيّ لا يكون مَحْرَماً للمرأة حتّى يحتلم[5]،

= «بداية المبتدي» (٢٠٢)، «البحر الرائق» (٩٦/٨)، «مختصر اختلاف العلماء» (٥/٢)، «بدائع الصنائع» (١٨٢/٧)، «المغني» (٥٩٨/٦).

(١) نقله عنه ابن قدامة. انظر: «المغني» (٥٩٨/٦).

(٢) أخرجه البخاري في: الشهادات، باب: بلوغ الصبيان وشهادتهم (رقم: ٢٦٦٤)، ومسلم في: الإمارة، باب: بيان سنّ البلوغ (رقم: ١٨٦٨).

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ﴾ [النور: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٩].

(٤) يشير إلى ما رواه عليّ ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يَفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ**» أخرجه أبو داود في: الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً (رقم: ٤٤٠١). وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وله شاهد من حديث عائشة، وأبي قتادة.
انظر: «نصب الراية» (١٦١/٤)، «التلخيص الحبير» (١٨٣/١)، «إرواء الغليل» (رقم: ٢٩٧).

(٥) انظر: «المغني» (٣٤/٥).

فاشترط الاحتلام». [تحفة المودود (٢٣٢-٢٣٣)].

المطلب الثاني: تكليف الصبي المميز.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: حدّ التمييز.

المختار عند ابن القيّم رحمه الله تعالى أن لا حدّ للتمييز، وإنّما مردّه إلى الفهم، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص. وفي هذا يقول:

«ثمّ ينشأ معه التمييز والعقل على التدريج شيئاً فشيئاً إلى سنّ التمييز، وليس له سنّ معيّن، بل من الناس من يميّز لخمس، كما قال محمود بن الربيع: «عقلت من النبيّ ﷺ مجّة مجّها في وجهي من دلو في بئرهم، وأنا ابن خمس سنين»[١]، ولذلك جعلت الخمس سنين حدّاً لصحّة الصبيّ، وبعضهم يميّز لأقلّ منها، ويذكر أموراً جرت له وهو دون الخمس سنين»[٢]. [المصدر السابق (٢٢٨)، وانظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٥٠٣)].

---

(١) أخرجه البخاري في: العلم، باب: متى يصحّ سماع الصغير؟ (رقم: ٧٧)، ومسلم في باب: الرخصة في التخلّف عن الجماعة بعذر (رقم: ٣٣).

(٢) وقد ذهب إليه غير واحد من الفقهاء، ونصّ عليه ابن فرحون والشيخ الدردير والعدوي والمغربي وغيرهم من المالكية، وابن جماعة من الشافعية، واختاره ابن أبي الفتح في «الرعاية»، وصوّبه المرداوي من الحنابلة، ورجّحه الحافظ ابن حجر.

والمشهور عند الجمهور ضبطه بسبع سنين، وهو قول أكثر الحنابلة، وزاد الشافعية: أو ثمان تقريباً.

والصحيح: الأول، والاشتقاق يدلّ عليه، لأنّ التميز هو التفصيل، يقال: ماز الشيء، ميزاً وميزةً، وميّزهُ: فصل بعضه من بعض، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، ولذلك سمّي الصبيّ مميزاً، لأنّه يميّز الأقوال والأفعال بعضها من بعض، خيراً وشرّاً، نفعاً وضرّاً.

قال العلامة الفيومي: «الفقهاء يقولون: سنّ التمييز، والمراد سنّ إذا انتهى إليها عرف مضارّه ومنافعه، وكأنّه مأخوذ من ميّزت الأشياء، إذا فرّقتها بعد المعرفة بها. وبعض الناس يقول: التميز: قوّة في الدماغ، يستنبط بها المعاني».

انظر: «لسان العرب»، مادة: ميز، «المصباح المنير» (٥٨٧)، «مغني المحتاج» (٢/٣٨=

الفرع الثاني: حكم تكليف الصبيّ المميّز.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ الصبي المميّز غير مكلّف بفروع الشريعة، ولكنّه يؤمر بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا أسلم في هذا السنّ صحّ إسلامه، فقال:

«فإذا صار له سبع سنين دخل في سنّ التمييز، كما في المسند والسنن[1]، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«مُرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لِعَشْرِ سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ...»**. ثمّ قال: «وكذلك صحة إسلامه لا تتوقّف على السبع، بل متى عقل الإسلام ووصفه، صحّ إسلامه.. قال في المغني[2]: أكثر المصحِّحين لإسلامه لم يشترطوا العشر، ولم يحدّوا له حدّاً [من السنين][*]، وحكاه ابن المنذر عن أحمد، لأنّ المقصود [متى حصل][*]، لا حاجة إلى زيادة عليه.

= و٤٥٦/٣)، «روضة الطالبين» (٤١٥/٣ و١٠٣/٩)، «إعانة الطالبين» (١٠٢/٤)، «حاشية البجيرمي» (٢٠٨/٢ و١٩٠/٤)، «الشرح الكبير» (٣/٢ و٤٤٣/٣)، «حاشية العدوي» (٥٨٤/١ و٦٤٩)، «القواعد والفوائد» (١٦)، «فتح الباري» (٢٠٨/١)، «التقرير والتحبير» (٣١٨/٢)، «الفروع» (٢٥٢/١)، «المبدع» (٣٠٣/١)، «الإنصاف» (٣٩٥/١ و٤٣٠/٩)، «مواهب الجليل» (٢٤٤/٤)، «الإقناع» (١١٤/١ و٤٩٠/٢)، «كشاف القناع» (٢٢٥/١).

(١) أخرجه أحمد (١٢٧/٢)، وأبو داود في: الصلاة، باب: متى يؤمر الغلام بالصلاة (رقم: ٤٩٥ ـ ٤٩٦)، وإسناده حسن. وله شاهد من حديث بسرة بن معبد الجهني، أخرجه: أحمد (٢٠١/٣)، وأبو داود (رقم: ٤٩٤)، والترمذي في أبواب الصلاة، باب: متى يؤمر الصبي بالصلاة (رقم: ٤٠٧) وغيرهم، وإسناده حسن، فيرتقي الحديث بهذا الشاهد إلى درجة الصحة.

انظر: «نصب الراية» (٢٩٦/١)، «التلخيص الحبير» (١٨٤/١)، «إرواء الغليل» (رقم: ٢٤٧).

(٢) انظر: «المغني» (٢٨٠/١٢).

(*) زيادات من المغني.

وروي عن أحمد: إذا كان ابن سبع سنين فإسلامه إسلام، لأنّ النبيّ ﷺ قال: «مُرُوهُمْ بِالصَّلاَةِ لِسَبْعٍ»، فدلّ على أنّ ذلك حدٌّ لأمْرِهم، وصحّة عباداتهم، فيكون حدّاً لصحّة إسلامهم.

وقال ابن أبي شيبة: إذا أسلم وهو ابن خمس سنين، جُعِلَ إسلامُه إسلاماً، لأنّ عليّاً أسلم وهو ابن خمس سنين. وقال أبو أيوب: أجيز إسلام ابن ثلاث سنين، مَنْ أصاب الحقّ من صغير أو كبير أجزناه، وهذا لا يكاد يعقل الإسلام، ولا يدري ما يقول، ولا يثبت لقوله حكم، فإن وجد ذلك منه، ودلّت أقواله وأفعاله(*) على معرفة الإسلام وعقله إيّاه، صحّ منه كغيره. انتهى كلامه.

فقد صرّح الشيخ بصحّة إسلام ابن ثلاث سنين إذا عقل الإسلام». [تحفة المولود (٢٢٨-٢٣٠)، وانظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٥٠٣)].

وإذا بلغ عشر سنين، فقرّر بأنّه مكلّف بالإيمان. ولو ارتدّ فإنّه يؤاخذ على ردّته، وإن لم يقتل حتّى البلوغ. فقال في تقرير ذلك:

«فإذا صار ابن عشر ازداد قوةً وعقلاً، واحتمالاً للعبادات، فيضرب على ترك الصلاة كما أمر به النبيّ ﷺ. وهذا ضرب تأديب وتمرين، وعند بلوغ العشر يتجدّد له حال أخرى يقوى فيها تمييزه، ومعرفته. ولذلك ذهب كثير من الفقهاء إلى وجوب الإيمان عليه في هذا الحال، وأنّه يعاقب على تركه. وهذا اختيار أبي الخطاب وغيره، وهو قول قويّ جدّاً. وإن رفع عنه قلم التكليف بالفروع، فإنّه قد أعطي آلة معرفة الصانع والإقرار بتوحيده، وصدق رسله، وتمكّن من نظر مثله واستدلاله كما هو متمكّن من فهم العلوم والصنائع، ومصالح دنياه، فلا عذر له في الكفر بالله ورسوله مع أنّ أدلّة الإيمان بالله ورسوله أظهر من كلّ علم وصناعة يتعلّمها.

وقد قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩]، أي ومن بلغه القرآن. فكلّ من بلغه القرآن، وتمكّن من فهمه فهو منذر به.

(*) في «المغني»: أحواله وأقواله.

والأحاديث التي رويت في امتحان الأطفال والمعتوهين والهالك في الفترة، إنّما تدلّ على امتحان من لم يعقل الإسلام، فهؤلاء يدلون بحجّتهم أنّهم لم تبلغهم الدعوة، ولم يعقلوا الإسلام، ومن فهم دقائق الصناعات والعلوم لا يمكنه أن يدلي على الله بهذه الحجة. وعدم ترتيب الأحكام عليهم في الدنيا قبل البلوغ لا يدلّ على عدم ترتيبها عليهم في الآخرة. وهذا القول هو المحكي عن أبي حنيفة وأصحابه وهو في غاية القوّة[1]». [تحفة المودود (٢٣١-٢٣٢)، وانظر: أحكام أهل الذمة (٢/٤٩٧-٥٠٣، ٥٨٥)، شفاء العليل (٥٨١-٥٨٢)].

ثانياً: العقل.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإجماع منعقد على أنّ شرط التكليف: العقل، ومن لا يعقل ما يقول فليس بمكلّف»[2]. [زاد المعاد (٥/٢١٢)].

---

(١) هذا قصور، لأنّ الحنفيّة لم ينفردوا بهذا القول، بل قال به المالكيّة، وعليه فقهاء الحنابلة، بل هو ظاهر المذهب، فقالوا: الصبيّ المميّز يصحّ إسلامه وردّته، ونصره القاضي أبو يعلى.
وفي رواية: يصحّ إسلامه دون ردّته، وفي أخرى: لا يصحّ الأمران.
وعند الشافعي وأصحابه: لا يصحّ إسلامه استقلالاً على الصحيح المنصوص في القديم والجديد.
وبه قطع الدبوسي من الحنفية، حيث قال: إسلامه لا يصحّ، كذلك الردّة لا تصحّ من الصبيّ.
والصحيح ما عليه الجمهور لقوله ﷺ: **«مَنْ قَالَ: لاَ إِلَـهَ إِلاَّ الله دَخَلَ الجَنَّةَ»**. متّفق عليه. فلم يفرّق بين الصبيّ وغيره.
ولقوله ﷺ: **«كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»**. رواه الجماعة.
انظر: «التقريب والإرشاد» (١/٢٣٦)، «المبدع» (٩/١٧٧)، «التنبيه» الشيرازي (٢٣٩)، «قواطع الأدلة» (٥/١٩٧)، «كشف الأسرار» (٤/٤١٩)، «مغني المحتاج» (٢/٤٢٤)، «بدائع الصنائع» (٧/١٠٤)، «شرح فتح القدير» (٦/٩٨)، «حاشية ابن عابدين» (٢/٢٣٠)، «المحرر في الفقه» (٢/١٦٧)، «الفروع» (٦/١٦٢)، «الفواكه الدواني» (٧٧).
(٢) حكى هذا الإجماع الآمدي وغيره. انظر: «الإحكام» (١/١٢٩)، «شرح اللمع» (ف/١٨٥)، «المستصفى» (١/٨٣)، «روضة الناظر» (١/٢٢٠)، «البحر المحيط» (١/٣٤٩).

ويترتّب على هذا الشرط مسائل، وللوقوف على رأي ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها نرسم المطالب التالية:

المطلب الأول: المجنون.

المجنون نوعان: مجنون ممتدّ، ومجنون غير ممتدّ.

فأمّا المجنون الممتدّ: فقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّه غير مكلّف[1]، لأنّه ليس له قصد. واستدلّ على عدم تكليفه بحديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أنها سمعت النبي ﷺ يقول: «**لاَ طَلاَقَ وَعِتَاقَ فِي إِغْلاَقٍ.**»[2]، قال في تعليقه على هذا الحديث:

«والتحقيق أنّ الغلق يتناول كلّ من أغلق عليه طريق قصده وتصوّره، كالسكران والمجنون والمبرسم والمكره والغضبان، فحال هؤلاء كلّهم حال إغلاق». [إعلام الموقعين (٤/ ٥٠)، وانظر: المصدر نفسه (٣/ ٩٥، ١٣٣)، زاد المعاد (٥/ ٢٠٤- ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٥)، تهذيب السنن (٦/ ١٨٦)، طلاق الغضبان (٢٨)، ومدارج السالكين (٣/ ٣٠٨)].

وقرّر أيضاً بأنّه يؤاخذ بضمان الأفعال دون الأقوال لأنّه من باب ربط الأحكام بأسبابها، كما تقدّم في تكليف الصبيّ. [انظر: إعلام الموقعين (٢/ ١٥٢)].

وأمّا المجنون غير الممتدّ فقد أشار إلى أحواله، فقال في مسألة أخذ الجزية عنه:

---

(١) نقل الآمدي اتّفاق العلماء على عدم تكليفه، وحكى ابن برهان وأبو البركات عن بعض الناس أنّهم قالوا: إنّ المجنون مكلّف كالصبيّ، وعلّق على ذلك البعلي الحنبلي، فقال: «والظاهر أنّ من قال بتكليفهما إنّما قاله بناء على التكليف بالمحال».

انظر: «الإحكام» (١/١٢٩)، «الوصول» (١/٩٠)، «المسوّدة» (٣٥)، «القواعد والفوائد» (١٩).

(٢) أخرجه أبو داود في: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي (رقم: ٢١٩٣)، وابن ماجه في: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي (رقم: ٢٠٤٦)، وأحمد (٦/٢٧٦)، عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا . وهو حديث حسن بطرقه. انظر: «إرواء الغليل» (رقم: ٢٠٤٧).

«ومن كان يجنّ ويفيق، فله ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يكون جنونه غير مضبوط، فهذا يعتبر أغلب أحواله، فيجعل من أهله.

الثاني: أن يكون ذلك مضبوطاً كيوم ويوم، وشهر وشهر، ونحوه، ففيه وجهان: **أحدهما**: يعتبر الأغلب من حالته، وهذا مذهب أبي حنيفة. **والثاني**: تلفّق أيام إفاقته. وإن كان يجنّ ثلث الحول ويفيق ثلثيه أو بالعكس، ففيه الوجهان، كما ذكرنا، فإن استوت إفاقته وجنونه ولم يغلب أحدهما الآخر لفّقت إفاقته بقدر اعتبار الأغلب لعدمه فتعيّن التلفيق.

الحال الثالث: أن يجنّ نصف حول، ثمّ يفيق إفاقة مستمرّة أو يفيق نصفه، ثمّ يجنّ جنوناً مستمرّاً، فلا جزية عليه في وقت جنونه، وعليه منها بقدر ما أفاق من الحول». [أحكام أهل الذمة (١/ ١٥٨-١٥٩)].

المطلب الثاني: المعتوه.

ذكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حقيقة المعتوه، فقال:

«هو من كان قليل الفهم يختلط الكلام، فاسد التدبير إلاّ أنّه لا يضرب، ولا يشتم، كما يفعل المجنون»[1]. [إعلام الموقعين (٤/ ٤٩)].

وقرّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّه غير مكلّف، لعدم قصده وعلمه، ولهذا لا يقع طلاقه، قال في تعليقه على حديث: «**لاَ طَلاَقَ وَلاَ عِتَاقَ فِي إِغْلاَقٍ**».

«يدخل فيه طلاق المعتوه والمجنون والسكران والمكره والغضبان الذي لا يعقل ما يقول، لأنّ كلاّ من هؤلاء قد غلق عليه باب العلم والقصد، والطلاق إنّما يقع من قاصد له، عالم به»[2]. [تهذيب السنن (٦/ ١٨٦)].

---

(١) المعتوه: مشتق من العتَه ـ بالفتح ـ وعتِه عتهاً: نقص عقله من غير جنون أو دهش. انظر: «لسان العرب»، مادة: عته، «المصباح المنير» (٣٩٢).

(٢) وممّا يدلّ على أنّ المعتوه غير مكلّف ما رواه علي رضي الله عنه: أنّ رسول الله ﷺ قال: «**رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَبْرَأَ**» وفي لفظ: «**حَتَّى يَعْقِلَ**.» رواه أبو داود (رقم: ٤٤٠٢)، والترمذي (رقم: ١٤٢٣)، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وله شاهد عن عائشة وأبي عبادة. انظر «الإرواء» (٢٩٧). =

المطلب الثالث: السكران.

ويشتمل هذا المطلب على فروع:

الفرع الأول: حقيقة السكران عند ابن القيّم.

بيّن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ حقيقة السكر، فقال:

«السكر لذّة ونشوة يغيب معها العقل الذي يحصل به التمييز، فلا يعلم صاحبه ما يقول، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: من الآية ٤٣]، فجعل الغاية التي يزول بها حكم السكر أن يعلم ما يقول، فإذا علم ما يقول خرج عن حدّ السكر. قال الإمام أحمد: السكران من لم يعرف ثوبه من ثوب غيره، ونعله من نعل غيره. ويذكر عن الشافعي أنّه قال: إذا اختلط كلامه المنظوم وأفشى سرّه المكتوم.

فالسكر يجمع معنيين: وجود لذّة، وعدم تمييز». [مدارج السالكين (٣٠٩/٣)، وروضة المحبين (١٤٩)].

كما ضبط حدّ السكر الذي يمنع ترتّب الأحكام عليه، فقال:

«إنّ المجنون والمبرسم والموسوس والهاجر قد يشعر أحدهم بما قاله، ويستحي منه، وكذلك السكران، ولهذا لم يشترط أكثر الفقهاء في كونه سكران أن يعدم تمييزه بالكليّة، بل قد قال الإمام أحمد وغيره: إنّه الذي يخلط في كلامه، ولا يعرف رداءه من رداء غيره، وفعله من فعل غيره.

والسنّة الصريحة الصحيحة تدلّ عليه، فإنّ النبيّ ﷺ أمر أن يستنكه[1]

= انظر: «أصول السرخسي» (٣٤١/٢)، «كشف الأسرار» للبخاري (٤٥٢/٤)، «كشف الأسرار» للنسفي (١٣٩٤/٢)، «شرح التلويح» (١٦٨/٢)، «التقرير والتحبير» (١٧٦/٢)، «تيسير التحرير» (٢٦٢/٢)، «مسلّم الثبوت» (١٥٦/١).

(١) أي شمّ نَكْهَتَه، ورائحة فهمه، هل شرب الخمر أم لا؟ «النهاية في غريب الحديث» (١١٦/٥).

من أقرّ بالزنا[1]، مع أنّه حاضر العقل والذهن، مفهوم ومنتظم، صحيح الحركة، ومع هذا فجوّز النبيّ ﷺ أن يكون به سكر يحول بينه وبين كمال عقله وعلمه، فأمر باستنكاهه[2]» [طلاق الغضبان (٥٨)].

الفرع الثاني: أسباب السكر عند ابن القيّم.

لمّا تميّز تعريف ابن القيّم لحقيقة السكر بالسعة والشمول، وعدم الاقتصار عن سكر الشراب استدعى ذلك أن يتوسع في بيان أسباب السكر، وأنّه قد يكون من الشراب، وقد يكون من غيره، فقال:

«وقد يكون سبب السكر غير تناول المسكر، إمّا ألم شديد يغيب به العقل حتّى يكون كالسكران، وقد يكون سببه خوف عظيم هجم عليه وهلةً واحدةً، حتى يغيب عقل من هجم عليه، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ۝٢﴾ [الحجّ]، فهم سكارى من الدهش والخوف، وليسوا بسكارى من الشراب، فسكرهم سكر خوف ودهش، لا سكر لذّة وطرب».

ثمّ استطرد في بيان أسباب أخرى من أسباب السكر سوى الشراب، مثل سكر الفرح، وسكر الغضب، وسكرة حبّ الصور وغيرها، وسكرة الحرص وغيرها[3]. [انظر: مدارج السالكين (٣/٣٠٧-٣١٤)، وروضة المحبين (١٥٠-١٥٤)].

---

(١) أخرجه مسلم في: الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنى (رقم: ١٦٩٥)، وأبو داود في: الحدود، باب: رجم ماعز بن مالك (رقم: ٤٤٣٣) عن بريدة «أنّ النبي ﷺ استنكه ماعزاً». واللّفظ لأبي داود.

(٢) انظر: «المبسوط» (٩/١٠٥)، «الوسيط» (٥/٣٩١)، «المغني» (١٠/٣٤٨)، «المحرر في الفقه» (٢/١٦٢)، «حاشية ابن عابدين» (٤/٤١)، «كشف القناع» (٦/١١٦)، «حاشية الدسوقي» (١/٥٠)، «جواهر الإكليل» (٢/٢٩٥)، «بدائع الصنائع» (٥/١١٧)، «القواعد والفوائد» (٣٨).

(٣) تقدم أنّ حقيقة السكر عند الفقهاء هو زوال العقل الذي يحصل به التمييز بسبب تناول الشراب، على خلاف بينهم في العبارة.

الفرع الثالث: تكليف السكران.

السكر نوعان: سكر معذور به، كسكر المضّطر والمكره، ونحوهما.

وسكر غير معذور به، كسكر بطريق محظور، إذا استعمله مختاراً، عالماً بأنّه مسكر محرّم.

فأمّا السكر المعذور به: فذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ السكران غير مخاطب وغير مكلّف[1] لزوال عقله، وعدم قصده وعلمه، فلا تعتبر أقواله وأفعاله، ولا ينفذ طلاقه.

= وما قرّره ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوافق مدلوله اللغوي، فإنّ السكران في اللّغة خلاف الصاحي، والسكر: نقيض الصحو. قال العلاّمة ابن منظور: «والسكر ثلاثة: سكر الشباب، وسكر المال، وسكر السلطان».

وقال الفيروز آبادي: «السَّكَر ـ محركة ـ: الخمر، ونبيذ يتّخذ من التمر والكشوت، وكلّ ما يُسكر، وما حرّم من ثمرة، والخلّ، والطعام، والامتلاء، والغضب، والغيظ وبهاء الشَّيْلم.»

وقد ورد في أشعار العرب ما يدلّ على ذلك، منها: ما قاله أبو تمّام:

فتى لم يذق سكر الشباب ولم تكن ... تهبّ شمالاً للصديق شمائلُه

وقال أبو العتاهية:

سكرُ الشباب جنونُ ... والناس فوقٌ ودونُ

وقال البحتري:

أيس العاذلون من برد سكري ... إنّ سكر الغرام أقتل سكرِ

وقال الفرزدق:

حَرفٌ ومنخرق القميص هوى به ... سكر النعاس فخرّ غير موسّد

وفي قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢]. قال الحسن: ﴿سُكَٰرَىٰ﴾: من الخوف. ﴿وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾: من الشراب.

انظر: «لسان العرب»، مادة: سكر، «تفسير الطبري» (١٠/١١٥)، «القاموس المحيط» (٥٢٤)، «الحدود والتعزيرات» للشيخ بكر (٢٦٣).

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليّين، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وابن برهان والآمدي وابن الحاجب، وهو رواية عن الإمام أحمد، اختارها ابن عقيل وابن قدامة والطوفي، وغيرهم، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية. =

وقد استدلّ على ذلك من الكتاب والسنّة، فقال:

«. . .﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: من الآية ٤٣]، فلم يرتّب على كلام السكران حكماً حتى يكون عالِماً بما يقول، ولذلك أمر النبيّ ﷺ رجلاً يشكّك المقرّ بالزنا ليعلم هل هو عالم بما يقول، أو غير عالم بما يقول؟ ولم يؤاخذ حمزة بقوله في حال السكر: «هل أنتم إلاّ عبيد لأبي[1]».

ولم يكفر من قرأ في حال سكره في الصلاة: «أعبد ما تعبدون، ونحن نعبد ما تعبدون[2]». [إعلام الموقعين (١١٨/٣)، وانظر: زاد المعاد (٢٠٩/٥-٢١٠)].

واستدلّ أيضاً بقوله ﷺ: «**لاَ طَلاَقَ وَعِتَاقَ فِي إِغْلاَقٍ**».

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأمّا الإغلاق فقد نصّ عليه صاحب الشرع، والواجب حمل كلامه فيه على عمومه اللفظيّ والمعنويّ، فكلّ من أغلق عليه باب قصده وعلمه، كالمجنون والسكران والمكره والغضبان فقد تكلّم في الإغلاق، ومن فسره بالجنون أو بالسكر أو بالغصب أو بالإكراه، فإنّما قصد التمثيل لا التخصيص، ولو قدر أنّ اللّفظ يختصّ بنوع من هذه الأنواع، لوجب تعميم الحكم بعموم العلّة، فإنّ الحكم إذا ثبت لعلّة تعدّى بتعدّيها،

= وذهب الحنفية، والشافعي، والمالكية، والمشهور عن أحمد، وأكثر أصحابه كالقاضي أبي يعلى وغيره، إلى أنّه مكلّف، واختاره ابن السمعاني والإسنوي والصحيح الأول. انظر المراجع في الصفحة التالية.

(١) أخرجه البخاري في أبواب الخمس، باب: فرض الخمس (رقم: ٣٠٩١)، ومسلم في: الأشربة، باب: تحريم الخمر (رقم: ١٩٧٩) عن عليّ رضي الله عنه، وفيه قصة طويلة.

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة النساء (رقم: ٣٠٢٦)، عن علي بن أبي طالب قال: «صنع لنا عبدالرحمن بن عوف طعاماً، فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذت الخمر منّا، وحضرت الصلاة، فقدّموني، فقرأت: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ۝٢﴾ [الكافرون] ونحن نعبد ما تعبدون، فأنزل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: من الآية ٤٣].» وصحّحه الترمذي، والشيخ الألباني في «صحيح الترمذي» (رقم: ٢٤٢٢).

وانتفى بانتفائها». [إعلام الموقعين (٣/ ١١٩)، وانظر: المصدر السابق (٣/ ١٠٧؛ ٢٣٣، ٤/ ٤٧-٤٨، ٦٥)، طلاق الغضبان (٣٨، ٤٤، وما بعدها، ٥٨، ٧١)، شفاء العليل (٣٨٢-٣٨٣)، عدّة الصابرين (٥٤)].

وأمّا السكر غير المعذور به: فقرّر بأنّ السكران مخاطب ومكلّف.

فإذا تناول المسكر اختياراً فقد قرّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يؤاخذ بما يترتّب عليه اضطراراً لتعاطيه السبب بإرادته ومحبّته.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا بمنزلة السكر من شرب الخمر، فإنّ تناول المسكر اختياريّ، وما يتولّد عنه السكر اضطراريّ، فمتى كان السبب واقعاً باختياره لم يكن معذوراً فيما تولّد عنه بغير اختياره، فمتى كان السبب محظوراً، لم يكن السكران معذوراً»[1]. [روضة المحبين (١٤٧)، وانظر: شفاء العليل (٢٨٢، ٢٩٢)، طلاق الغضبان (٥٤)، مدارج السالكين (٢/ ٣٧٥)، وعدّة الصابرين (٥٤)].

---

(١) وهو قول جمهور العلماء، ونصّ عليه الشافعي، وهو المشهور عن الإمام أحمد والصحيح من مذهبه، وعليه أكثر أصحابه، وقال ابن برهان: هذا مذهب الفقهاء قاطبة.

وذهب جمع من الأصوليّين منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني، والجويني، والشيرازي والغزالي، وابن الحاجب، وابن برهان، إلى عدم تكليفه، وجزم به الآمدي، وهو رواية عن الإمام أحمد، اختارها ابن عقيل، وابن قدامة، والطوفي.

والصواب: الأوّل، لأنّ جنايته من نفسه، ولأنّه تسبّب في المحظور باختياره، فيكون التكليف موجّهاً عليه، زجراً له.

انظر تفصيل المسألة في: «التقريب والإرشاد» (٢٤٣/١)، «شرح اللمع» (ف/١٨٥)، «البرهان» (ف/٣٠)، «كشف الأسرار» (١٤٧١/٢)، «قواطع الأدلة» (٢١١/١)، «المستصفى» (٨٤/١)، «الواضح» (٧١/١)، «الوصول» (٨٨/١)، «ميزان الأصول» (١٨٩)، «روضة الناظر» (٢٢٥/١)، «الإحكام» للآمدي (١/ ١٣٠)، «مختصر ابن الحاجب مع البيان» (٤٣٦/١)، «التحقيق والبيان» (٩٨/١)، «المسوّدة» (٣١، ٣٣)، «شرح مختصر الروضة» (١٨٨/١)، «كشف الأسرار» للنسفي (٥٣٦/٢)، «مجموع الفتاوى» (١٠٢/٣٣ وما بعدها)، «أصول ابن مفلح» (٢٨٤/١)، «الإبهاج» (١٥٧/١)، «التمهيد» للإسنوي (١١٣)؛ «شرح التلويح» (١٨٦/١)، «البحر المحيط» (٣٥٣/١)، «فواتح الرحموت» (١٤٥/١، ١٦١)، «القواعد والفوائد» (٣٧)، «التقرير والتحبير» (١٩٣/٢)، «التحبير» (١١٨٣/٣)، «شرح الكوكب» (٥٠٥/١).

المطلب الرابع: آكل البنج[(١)].

تقدّم أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قرّر أنّ السكران غير مكلّف، وقد ألحق به زائل العقل بدواء أو بنج، لعدم قصده. قال في معرض استدلاله على عدم تكليف السكران:

«والقياس الصحيح المحض على زائل العقل بدواء أو بنج أو سكر هو فيه معذور بمقتضى قواعد الشريعة»[(٢)]. [إعلام الموقعين (٤/ ٤٩)، وانظر المصدر نفسه: (٣/ ١٣٣ و٤/ ٤٧، ٨٣، ٩٤)، وزاد المعاد (٥/ ٢٠٤، ٢٠٥)].

الشرط الثالث: العلم.

ذكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يشترط لصحّة التكليف، أن يكون المكلَّف عالِماً بما كُلّف به، قال: «إنّ الله تعالى، أوجب على العباد أن يتّقوه بحسب استطاعتهم. وأصل التقوى: معرفة ما يتّقى، ثمّ العمل به، فالواجب على كلّ عبد أن يبذل جهده في معرفة ما يتّقيه ممّا أمره الله به، ونهاه عنه، ثمّ يلتزم طاعة الله ورسوله، وما خفي عليه فهو فيه أسوة أمثاله ممّن عدا

---

(١) نبات له حبّ يخلط بالعقل ويورث الخيال، وربما سكر إذا شربه الإنسان بعد ذوبه. وقال في: «القاموس المحيط» (٢/ ٧١): «البنج (من الهندية): نباتات طبية مخدرة من الفصيلة الباذنجانية.» انظر: «المصباح» (١/ ٦٢).

(٢) وهو الصحيح عند الحنابلة، ونصّ عليه أحمد، وألحقه بعضهم بالسكران، وهو رواية عن أحمد، واختاره ابن قدامة. ومنهم من فرّق بين من تناوله لحاجة فهو معذور وحكمه حكم المجنون، ومن تناوله لغير حاجة فحكمه حكم السكران، وبه قال القاضي أبو يعلى.

وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنّ الرجل إذا كان عالماً بفعل البنج، فأكله، يصحّ طلاقه وعتاقه.

انظر: «كشف الأسرار» للبخاري (٤/ ٥٧٢)، «كشف الأسرار» للنسفي (٢/ ٥٣٦)، «شرح التلويح» (٢/ ١٨٦)، «القواعد والفوائد» (٣٨)، «التقرير والتحبير» (٢/ ١٩٢)، «تيسير التحرير» (٢/ ٢٨٨)، «التحبير» (٣/ ١١٩٦)، «شرح الكوكب» (١/ ٥١١)، «كشاف القناع» (٥/ ٢٣٤)، «المغني» (١٠/ ٣٤٦ ـ ٣٤٧).

الرسول، فكلّ أحد سواه قد خفي عليه بعض ما جاء به، ولم يخرجه ذلك عن كونه من أهل العلم، ولم يكلّفه الله ما لا يطيق من معرفة الحقّ واتّباعه». [إعلام الموقعين (٢/ ٢٤٥)].

وقال أيضاً: «وهذه قاعدة من قواعد الشرع، وهي أنّ المؤاخذة، وترتّب الأحكام على المكلّف إنّما هي على علمه، لا على ما في نفس الأمر إذا لم يعلمه.

وعليها جلّ الشريعة في الطهارات والنجاسات والمعاملات والمناكحات والأحكام والشهادات». [بدائع الفوائد (٣/ ٢٦٦)].

وقال أيضاً: «أحكام التكليف تتفاوت بحسب التمكّن من العلم والقدرة»[(١)]. [إعلام الموقعين (٤/ ٢٢٠)، وانظر: زاد المعاد (٢/ ٧٤)، وإغاثة اللهفان (١/ ١٥٤)].

ويتفرّع على هذا الشرط مسائل، منها ما وقفنا عليه من رأي ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها، نوضحه في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: ثبوت حكم الخطاب في حقّ المكلّف قبل أن يبلغه.

حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ خلاف العلماء في ذلك، فضبط ثلاثة أقوال في المسألة، واختار أنّ الخطاب لا يثبت إلاّ بعد البلاغ، قال:

«وقاعدة هذا الباب أنّ الأحكام إنّما تثبت في حقّ العبد بعد بلوغه هو وبلوغها إليه، فكما لا يترتّب في حقّه قبل بلوغه هو، فكذلك لا يترتّب في حقّه قبل بلوغها إليه، وهذا مجمع عليه في الحدود أنّها لا تقام إلاّ على من بلغه تحريم أسبابها. وما ذكرناه من النظائر يدلّ على ثبوت ذلك في العبادات والحدود.

ويدلّ عليه أيضاً في المعاملات قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟

---

(١) انظر: «ميزان الأصول» (١٧١)، «مجموع الفتاوى» (٢/ ٦٣٤ و٨/ ٣٤٤)، «القواعد والفوائد» (٥٧)، «البحر المحيط» (١/ ٣٦٥).

ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ [البقرة]، فأمرهم تعالى أن يتركوا ما بقي من الربا، وهو ما لم يقبض، ولم يأمرهم بردّ المقبوض، لأنّهم قبضوه قبل التحريم، فأقرّهم عليه، بل أهل قبا[1] صلّوا إلى القبلة المنسوخة بعد بطلانها، ولم يعيدوا ما صلّوا، بل استداروا في صلاتهم وأتمّوها[2]، لأنّ الحكم لم يثبت في حقّهم إلاّ بعد بلوغه إليهم. وفي هذا الأصل ثلاثة أقوال للفقهاء، وهي لأصحاب أحمد.

هذا **أحدها**: وهو أصحّها، وهو اختيار شيخنا ﷺ.

الثاني: أنّ الخطاب إذا بلغ طائفة ترتّب في حقّ غيرهم، ولزمهم كما لزم من بلغه. وهذا اختيار كثير من أصحاب الشافعي وغيرهم.

الثالث: الفرق بين الخطاب الابتدائي، والخطاب الناسخ، فالخطاب الابتدائي يعمّ ثبوته من بلغه وغيره، والخطاب الناسخ لا يترتّب في حقّ المخاطب إلاّ بعد بلوغه، والفرق بين الخطابين أنّه في الناسخ مستصحب لحكم مشروع مأمور به، بخلاف الخطاب الابتدائي. ذكره القاضي أبو يعلى في بعض كتبه. ونصوص القرآن والسنّة تشهد للقول الأول»[3]. [بدائع الفوائد (٤/ ١٦٨)].

المطلب الثاني: تكليف الجاهل.

نصّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ الجاهل غير مكلّف، لأنّ مقتضى

---

(١) موضع معروف بالمدينة، يقصّر ويمدّ، والمدّ أشهر، ويصرف ولا يصرف.
انظر: «مشارق الأنوار» (٢/١٩٨)، «المصباح المنير» (٤٨٩)، «معجم البلدان» (٤/٣٠١).

(٢) أخرجه البخاري في: الصلاة، باب: ما جاء في القبلة (رقم: ٤٠٣)، ومسلم في: المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة (رقم: ٥٢٦) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «بينا الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: «إنّ رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة القرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة، فاستقبلوها». وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة».

(٣) انظر: «قواطع الأدلة» (٥/٢٢٠)، «مجموع الفتاوى» (٣/٢٨٨، ٢٢/٤١، ١٠٠)، «البحر المحيط» (١/٣٦٨).

التكليف الطاعة والامتثال، وذلك يتوقّف على العلم بالمكلّف به، والجاهل لا يعلم ذلك، فهو معذور كالناسي. وقد أفاض في الاستدلال على ذلك، فقال:

«وإنّ الشريعة تعذر الجاهل، كما تعذر الناسي أو أعظم، كما عذر النبيّ ﷺ المسيء في صلاته بجهله بوجوب الطمأنينة، فلم يأمره بإعادة ما مضى، وعذر الحامل المستحاضة بجهلها بوجوب الصلاة والصوم عليها مع الاستحاضة، ولم يأمرها بإعادة ما مضى، وعذر عديّ بن حاتم بأكله في رمضان حين تبيّن له الخيطان اللّذان جعلهما تحت وسادته، ولم يأمره بالإعادة، وعذر أبا ذر بجهله بوجوب الصلاة إذا عدم الماء، فأمره بالتّيمم ولم يأمره بالإعادة، وعذر الذين تمعّكوا في التراب كتمعّك الدابّة لما سمعوا فرض التّيمم، ولم يأمرهم بالإعادة، وعذر معاوية بن الحكم بكلامه في الصلاة عامداً لجهله بالتحريم، وعذر أهل قباء بصلاتهم إلى بيت المقدس بعد نسخ استقباله بجهلهم بالناسخ، ولم يأمرهم بالإعادة، وعذر الصحابة والأئمّة بعدهم من ارتكب محرّماً جاهلاً بتحريمه فلم يحدّوه»[1]. [إعلام الموقعين (١/ ٢٧٣)، وانظر: (١/ ٢٠٩ و٣/ ١١٨ و٤/ ٨٤ وما بعدها، ٩٤)، زاد المعاد (٥/ ١٦٧-١٧٣-٣٣-٣٤)، تهذيب السنن (٣/ ٢٣٨)، جلاء الأفهام (١٩٢)].

أمّا الجاهل الكافر فقد فصّل فيه ابن القيّم تفصيلاً دقيقاً أزال به الإشكال، حيث فرّق بين الجاهل الذي تمكّن من العلم، ومعرفة الحقّ فأعرض عنه، فقرّر بأنّه لا يعذر عند الله تعالى، وبين من لم يتمكّن من ذلك، فإنّه يعذر عند الله تعالى، فقال:

«لا بدّ في هذا المقام من تفصيل به يزول الإشكال، وهو الفرق بين مقلّد تمكّن من العلم ومعرفة الحقّ فأعرض عنه، ومقلّد لم يتمكّن من ذلك

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» للبخاري (٤/ ٥٣٤)، «كتاب القواعد» للحصني (٢/ ٢٨٧)، «التلويح على التوضيح» (٢/ ١٨٠)، «المنثور في القواعد» (٢/ ١٢)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٣٣٩)، «فواتح الرحموت» (١/ ١٦٠).

بوجه. والقسمان واقعان في الوجود، فالمتمكّن المعرِض مفرِطٌ تارك للواجب عليه، لا عذر له عند الله، وأما العاجز عن السؤال، والعالم الذي لا يتمكن من العلم بوجه، فهم قسمان أيضاً.

أحدهما: مريد للهدى، مؤثر له، محبّ له، غير قادر عليه ولا على طلبه، لعدم من يرشده، فهذا حكمه حكم أرباب الفترات، ومن لم تبلغه الدعوة.

الثاني: معرِضٌ لا إرادة له، ولا يحدث نفسه بغير ما هو عليه.

فالأوّل يقول: يا ربّ لو أعلم لك ديناً خيراً ممّا أنا عليه، لدنت به وتركت ما أنا عليه، ولكن لا أعرف سوى ما أنا عليه، ولا أقدر على غيره، فهو غاية جهدي، ونهاية معرفتي.

والثاني: راضٍ بما هو عليه، لا يؤثر غيره عليه، ولا تطلب نفسه سواه، ولا فرق عنده بين حال عجزه وقدرته، وكلاهما عاجز. وهذا لا يجب أن يلحق بالأوّل لما بينهما من الفرق.

فالأول: كمن طلب الدين في الفترة، ولم يظفر به فعدل عنه بعد استفراغ الوسع في طلبه، عجزاً وجهلاً.

والثاني: كمن لم يطلبه، بل مات على شركه، وإن كان لو طلبه لعجز عنه.

ففرقٌ بين عجز الطالب، وعجز المعرض. فتأمل هذا الموضع، والله يقضي بين عباده يوم القيامة بحكمه وعدله، ولا يعذب إلاّ من قامت عليه حجته بالرسل، فهذا مقطوع به في جملة الخلق. وأمّا كون زيد بعينه، وعمرو قامت عليه الحجّة أم لا، فذلك ما لا يمكن الدخول بين الله وبين عباده فيه، بل الواجب على العبد أن يعتقد أنّ كلّ من دان بدين غير دين الإسلام فهو كافر، وأنّ الله سبحانه وتعالى، لا يعذّب أحداً إلاّ بعد قيام الحجّة عليه بالرسول. هذا في الجملة، والتعيين موكول إلى علم الله وحكمه.

هذا في أحكام الثواب والعقاب. وأمّا في أحكام الدنيا، فهي جارية على ظاهر الأمر، فأطفال الكفّار ومجانينهم، كفّار في أحكام الدنيا، لهم حكم أوليائهم. وبهذا التفصيل يزول الإشكال في هذه المسألة».

ثمّ بنى المسألة على أربعة أصول، فقال في تقرير ذلك:

«أحدها: أنّ الله سبحانه وتعالى، لا يعذب أحداً إلاّ بعد قيام الحجّة عليه. كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء]. وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. وقال تعالى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الملك].
وقال تعالى: ﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾﴾ [الملك].
وقال تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [الأنعام].

وهذا كثير في القرآن، يخبر أنّه إنّما يعذّب من جاءه الرسول وقامت عليه الحجّة، وهو المذنب الذي يعترف بذنبه، وقال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الزخرف]، والظالم من عرف ما جاء به الرسول أو تمكّن من معرفته بوجه، وأمّا من لم يعرف ما جاء به الرسول، وعجز عن ذلك، فكيف يقال: إنّه ظالم؟

الأصل الثاني: أنّ العذاب يُستحَقُّ بسببين:

أحدهما: الإعراض عن الحجّة، وعدم إرادتها، والعمل بها وبموجبها.

الثاني: العناد لها بعد قيامها، وترك إرادة موجبها.

فالأول: كفر إعراض، والثاني: كفر عناد. وأمّا كفر الجهل مع عدم قيام الحجّة وعدم التمكّن من معرفتها، فهذا الذي نفى الله التعذيب عنه حتى تقوم حجّة الرسل.

الأصل الثالث: أنّ قيام الحجّة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، والأشخاص. فقد تقوم حجّة الله على الكفّار في زمان دون زمان، وفي بقعة وناحية دون أخرى، كما أنّها تقوم على شخص دون آخر، إمّا لعدم عقله وتمييزه كالصغير والمجنون، وإمّا لعدم فهمه كالذي لا يفهم الخطاب، ولم يحضر ترجمان يترجم له. فهذا بمنزلة الأصمّ الذي لا يسمع شيئاً، ولا يتمكّن من الفهم، وهو أحد الأربعة الذين يدلون على الله بالحجّة يوم القيامة كما تقدّم في حديث الأسود وأبي هريرة وغيرهما.

الأصل الرابع: أنّ أفعال الله سبحانه وتعالى تابعة لحكمته التي لا يخلّ بها، وأنّها مقصودة لغايتها المحمودة، وعواقبها الحميدة. وهذا الأصل هو أساس الكلام في هذه الطبقات، إلاّ من عرف ما في كتب الناس، ووقف على أقوال الطوائف في هذا الباب، وانتهى إلى غاية مراتبهم ونهاية إقدامهم، والله الموفّق للسداد، الهادي إلى الرشاد.

وأمّا من لم يثبت حكمةً ولا تعليلاً، وردّ الأمر إلى محض المشيئة، التي ترجّح أحد المثلين على الآخر بلا مرجّح، فقد أراح نفسه من هذا المقام الضنْك، واقتحام عقبات هذه المسائل العظيمة، وأدخلها كلّها تحت قوله: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء].

وهو الفعّال لما يريد، وصدق الله وهو أصدق القائلين: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ لكمال حكمته وعلمه ووضعه الأشياء مواضعها، وأنّه ليس في أفعاله خلل، ولا عبث ولا فساد يسأل عنه، كما يسأل المخلوق. وهو الفعّال لما يريد، ولكن لا يريد أن يفعل إلاّ ما هو خير ومصلحة ورحمة وحكمة، فلا يفعل الشرّ ولا الفساد ولا الجور، ولا خلاف مقتضى حكمته، لكمال أسمائه وصفاته، وهو الغنيّ الحميد العليم الحكيم»[1]. [طريق الهجرتين (٥٠٢-٥٠٧)].

---

(١) انظر: «قواطع الأدلة» (٢٤٩/٥)، «كشف الأسرار» للبخاري (٥٣٥/٤)، «مجموع الفتاوى» (١٦/٢٢، ٣٤٦/٢٣).

الشرط الرابع: القدرة[1]

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ من شروط التكليف: القدرة على المكلّف به. فقال:

«أحكام التكليف تتفاوت بحسب التمكّن من العلم والقدرة». [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٢٠)].

وقال أيضاً: «إنّ مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز، قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: من الآية ١٦]، وقال النبيّ ﷺ: «**إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**[2]» [الطرق الحكمية (١٨٤)].

واستدلّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ﴾ [الأنعام: من الآية ١٥٢]، قال: «فأمر بالعدل المقدور، وعفا عن غير المقدور عنه». [إعلام الموقعين (١/ ٣٢١)].

ويترتّب على هذا الشرط مسائل، منها: تكليف العاجز.

فقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ العاجز غير مكلّف، وفي هذا يقول:

«إنّ ما أوجبه الله تعالى ورسوله، أو جعله شرطاً للعبادة، أو ركناً فيها، أو وقف صحّتها عليه، هو مقيّد بحال القدرة، لأنّها الحال التي يؤمر فيها به.

وأمّا في حال العجز فغير مقدور، ولا مأمور، فلا تتوقّف صحّة العبادة عليه.

وهذا كوجوب القيام والقراءة والركوع والسجود عند القدرة،

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١/٣٤٤ و٢٠/٥٥٩ و٢٦/١٢٥، ٢٠٤، ٢٤٣)، «القواعد النورانية» (٩٨، ١٠٦)، «الموافقات» (٢/٢٠٧).

(٢) أخرجه البخاري في: الاعتصام، باب: الاقتداء بسنّة رسول الله ﷺ (رقم: ٧٢٨٨)، ومسلم في: الحج، باب: فرض الحج مرّة في العمر (رقم: ١٣٣٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وسقوط ذلك بالعجز، وكاشتراط ستر العورة، واستقبال القبلة عند القدرة، ويسقط بالعجز». [تهذيب السنن (١/ ٤٧)، وانظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٨٣، ٥١٨)، تهذيب السنن (٣/ ٢٨٢)؛ أحكام أهل الذمة (١/ ٤٨)، إعلام الموقعين (٤/ ٩٣)، تحفة المودود (١٥٦)، وبدائع الفوائد (٣/ ٢٥٩، ٢٦١)].

ثمّ ضبط في موضع آخر، أحوال المكلّف بالنسبة إلى القدرة والعجز، فقال:

«المكلّف بالنسبة إلى القدرة والعجز في الشيء المأمور به، والآلات المأمور بمباشرتها من البدن، له أربعة أحوال:

أحدها: قدرته بهما، فحكمه ظاهر كالصحيح القادر على الماء، والحُرّ القادر على الرقبة الكاملة.

الثانية: عجزه عنهما، كالمريض العادم للماء، والرقيق العادم للرقبة، فحكمه أيضاً ظاهر.

الثالثة: قدرته ببدنه، وعجزه عن المأمور به، كالصحيح العادم للماء، والعاجز عن الرقبة في الكفارة، فحكمه الانتقال إلى بدله إن كان له بدل يقدر عليه، كالتيمّم أو الصيام في الكفارة، ونحو ذلك، فإن لم يكن له بدل سقط عنه وجوبه، كالعريان العاجز عن ستر عورته في الصلاة، فإنّه يصلي ولا يعيد.

الرابعة: عجزه ببدنه، وقدرته على المأمور أو بدله، فهو مورد الإشكال في هذه الأقسام، وله صور:

إحداها: المعضوب[1] الذي لا يستمسك على الراحلة، وله مال يقدر

---

(١) المعضوب: الضعيف، وأصل العضْب: القطع، والعضَب: الشلل، والعرج والخبل، كأنّه قطع عن كمال الحركة والتصرف.
انظر: «لسان العرب»، مادة: عضب، «المصباح المنير» (٤١٤)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٩٠)، «دقائق المنهاج» (٥٦).

أن يحجّ به عنه، فالصحيح وجوب الحجّ عليه بماله، لقدرته على المأمور به، وإن عجز عن مباشرته هو بنفسه، وهذا قول الأكثرين(١).

ونظيره القادر على الجهاد بماله، العاجز ببدنه، يجب عليه الجهاد بماله، في أصحّ قولي العلماء، وهما روايتان منصوصتان عن أحمد رحمه الله تعالى(٢).

الصورة الثانية: الشيخ الكبير العاجز عن الصوم، القادر على الإطعام، فهذا يجب عليه الإطعام عن كل يوم مسكيناً، في أصحّ أقوال العلماء(٣).

---

(١) وممن قال به الشافعي وأصحابه والثوري وأحمد وأصحابه وإسحاق، وهو رواية عن أبي حنيفة.
وذهب الحنفية ومالك وأصحابه إلى أنّه لا يجب عليه الحج.
والصحيح الأوّل، ويدلّ عليه ما رواه عبدالله بن عباس ﵄، قال: «كان الفضل رديف رسول الله ﷺ، فجاءت امرأة من خَثْعَم، فجعل الفضل ينظر إليها، وتنظر إليه، وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشقّ الآخر، فقالت: يا رسول الله، إنّ فريضة الله على عباده في الحجّ أدركت أبي شيخاً كبيراً، لا يثبت على الراحلة، أفأحجّ عنه؟ قال: «نَعَمْ»، وذلك في حجة الوداع» أخرجه البخاري (رقم: ١٥١٣)، ومسلم (رقم: ١٣٣٤).
انظر: «المبسوط» (١٥٣/٤)، «الاستذكار» (١٦٤/٤)، «المجموع» (٦٢/٧)، «الذخيرة» (١٩٣/٣)، «المبدع» (٩٦/٣)، «كشاف القناع» (٣٩٠/٢)، «الفروع» (١٨٣/٣)، «مجموع الفتاوى» (٢٣٦/٢٦).

(٢) وجزم به القاضي أبو يعلى، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية.
انظر: «أحكام القرآن» للجصاص (٣١٦/٤)، «المحرر في الفقه» (١٧٠/٢)، «مجموع الفتاوى» (٨٧/٢٨)، «المبدع» (٣٠٧/٣)، «الإنصاف» للمرداوي (١١٥/٤).

(٣) وهو قول عليّ، وابن عباس، وأبي هريرة، وأنس، وسعيد بن جبير، وطاوس، والثوري والأوزاعي، وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وأصحابهم، وإنما اختلفوا في مقدار الإطعام. وقال ربيعة ومالك وأصحابه: لا أرى عليه الإطعام، وإن فعل فحسن.
وقول الجمهور هو الحقّ المقطوع به، لما ثبت عن ابن عباس ﵄ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: من الآية ١٨٤]، قال: «ليست بمنسوخة، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة، لا يستطيعان أن يصوما، فليطعما مكان كل يوم مسكيناً» رواه البخاري في التفسير (رقم: ٤٥٠٥).

الصورة الثالثة: المريض العاجز عن استعمال الماء، **فهذا** حكمه حكم العادم، وينتقل إلى بدله، كالشيخ العاجز عن الصيام، ينتقل إلى الإطعام.

وضابط هذا أنّ المعجوز عنه في ذلك كلّه، إن كان له بدل انتقل إلى بدله، وإن لم يكن له بدل سقط عنه وجوبه.

فإذا تمهّدت هذه القاعدة، ففرق بين العجز ببعض البدن، والعجز عن بعض الواجب، فليسا سواء، بل متى عجز ببعض البدن، لم يسقط عنه حكم البعض الآخر، وعلى هذا إذا كان بعض بدنه جريحاً، وبعضه صحيحاً غسل الصحيح، وتيمّم للجريح على المذهب الصحيح، كما دلّ عليه حديث الجريح[1].

---

(١) يشير إلى ما رواه أبو داود في: التيمّم، باب: في المجروح يتيمّم (رقم: ٣٣٦)، والدارقطني (١٨٩/١ ـ ١٩٠)، والبيهقي (٢٢٧/١) عن جابر ﷺ قال: «خرجنا في سفر، فأصاب رجلاً منّا حجر، فشجّه في رأسه، ثمّ احتلم، فسأل أصحابه، فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمّم؟ قالوا: ما نجد لك من رخصة، وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبيّ ﷺ أخبر بذلك، فقال: «**قَتَلُوهُ، قَاتَلَهُمُ اللهُ، أَلاَ سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا؟! فَإِنَّمَا شِفَاءُ العَيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ أَوْ يَعْصِبَ عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَتَمَسَّحَ عَلَيْهَا، وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ.**» وإسناده ضعيف، والصحيح دون قوله: «**إنما كان يكفيه**...». انظر: «التلخيص الحبير» (١٤٧/١)، «إرواء الغليل» (رقم: ١٠٥).

وقد تمسّك بهذا الحديث من قال: إنّ الجريح إذا أمكنه غسل بعض جسده دون بعض، لزمه غسل ما أمكنه، وتيمّم للباقي، كما ذكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو المشهور عند الشافعية، والصحيح في مذهب أحمد.

وقال أبو حنيفة ومالك: إن كان أكثر بدنه صحيحاً غسله ولا يتيمّم، وإن كان أكثره جريحاً تيمّم ولا غسل عليه. وهذا القول هو الراجح في نظري، لأن الجمع بين البدل والمبدل منه لا يجب، كالصيام والإطعام، وأما الحديث الذي تمسّكوا به فقد علمت ضعفه، فلا تقوم بمثله الحجّة.

انظر: «المغني» (٢٨٢/١)، «الدر المختار» (٢٥٧/١)، «حاشية ابن عابدين» (٢٥٧/١)، «المجموع» (٣١٦/٢)؛ «مغني المحتاج» (٩٥/١)، «حاشية الدسوقي» (١٦٤/١)، «الشرح الكبير» (١٦٦/١)، «التاج والإكليل» (٣٦٢/١)، «مواهب الجليل» (٣٦٢/١)، «البحر الرائق» (١٧٢/١)، «كشاف القناع» (١٦٥/١)، «المبدع» (٢١٢/١).

ونظيره: إذا ملك المعتق بعض ما يتمكّن به من عتق واجب لزمه الإعتاق.

ونظيره: إذا ذهب بعض أعضاء وضوئه وجب عليه غسل الباقي.

وأمّا إذا عجز عن بعض الواجب فهذا معترك الإشكال، حيث يلزمه به مرّة، ولا يلزمه به مرّة، ويخرج الخلاف مرّة. فمن قدر على إمساك بعض اليوم دون إتمامه لم يلزمه اتّفاقاً، ومن قدر على بعض مناسك الحجّ، وعجز عن بعضها لزم فعل ما يقدر عليه، ويستناب عنه فيما عجز عنه، ولو قدر بعض رقبة وعجز عن كاملة، لم يلزمه عتق البعض، ولو قدر على بعض ما يكفيه لوضوئه أو غسله، لزمه استعماله في الغسل، وفي الوضوء وجهان، **أحدهما**: يلزمه. **والثاني**: له أن ينتقل إلى التيمّم، ولا يستعمل الماء.

وضابط الباب: أنّ ما لم يكن جزؤه عبادة مشروعة لا يلزمه الإتيان به، كإمساك بعض اليوم. وما كان جزؤه عبادة مشروعة لزمه الإتيان به، كتطهير الجنب بعض أعضائه فإنّه يشرع كما عند النوم، والأكل والمعاودة، يشرع له الوضوء تخفيفاً للجنابة.

وعلى هذا، جوّز الإمام أحمد للجنب أن يتوضّأ ويلبث في المسجد[1]، كما كان الصحابة يفعلونه[2] وإذا ثبت تخفيف الحدث الأكبر في بعض البدن، فكذلك الأصغر.

يبقى أن يقال: فهذا ينتقض عليكم بالقدرة على عتق بعض العبد، فإنّه مشروع، ومع هذا فلا يلزمونه به.

---

(١) انظر: «المغني» (١٣٦/١)، «الكافي في فقه ابن حنبل» (٥٩/١)، «منار السبيل» (٤٤/١)، «كشاف القناع» (١٤٩/١).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (رقم: ٦٤٦) عن عطاء بن يسار، قال: «رأيت رجالاً من أصحاب رسول الله ﷺ يجلسون في المسجد وهم مجنبون إذا توضؤوا وضوء الصلاة.» وصحّحه الحافظ ابن كثير في تفسيره (٥٠٢/١) على شرط مسلم.

قيل: الفرق بينه وبين القدرة على بعض الطهارة أنّ الله سبحانه وتعالى إنّما نقل المكلّف إلى البدن عند عدم ما يسمى ماء، فقال تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء: من الآية ٤٣]، وبعض ماء الطهارة ماء، فلا يتيمّم مع وجوده.

وأمّا في العتق فإنّ الله سبحانه وتعالى نقله إلى الإطعام والصيام عند استطاعه إعتاق الرقبة، فقال: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ﴾ [المجادلة: ٤]، ولا ريب فيه أنّ المعنى: فمن لم يستطع فتحرير رقبة، ولا يحتمل الكلام غير هذا البتة. والقادر على بعض الرقبة غير مستطيع تحرير رقبة، والله سبحانه وتعالى أعلم، فهذا ما ظهر لي في هذه القاعدة». [بدائع الفوائد (٤/ ٢٩-٣١)].

ثمّ تكلّم عن الحقوق الواجبة في ذمّة المكلّف، فصنّفها إلى نوعين، **أحدهما**: حقوق الله، وقد قسّمها إلى أربعة أقسام، **والثاني**: حقوق الإنسان، فقال في تقرير ذلك:

«الحقوق الماليّة الواجبة لله تعالى أربعة أقسام:

أحدها: حقوق المال كالزكاة، فهذا يثبت في الذمّة بعد التمكّن من أدائه، فلو عجز عنه بعد ذلك لم يسقط، ولا يثبت في الذمّة إذا عجز عنه وقت الوجوب. وألحق بهذا زكاة الفطر.

القسم الثاني: ما يجب بسبب الكفارة، ككفارة الأيمان والظهار والوطء في رمضان، وكفارة القتل، فإذا عجز عنها وقت انعقاد أسبابها، ففي ثبوتها في ذمّته إلى الميسرة أو سقوطها، قولان مشهوران في مذهب الشافعي وأحمد.

القسم الثالث: ما فيه معنى ضمان المتلف، كجزاء الصيد. وألحق به فدية الحلق والطيب، واللباس في الإحرام، فإذا عجز عنه وقت وجوبه ثبت في ذمته تغليباً لمعنى الغرامة، وجزاء المتلف، وهذا في الصيد ظاهر. وأمّا في الطيب وبابه فليس كذلك، لأنّه ترفُّهٌ لا إتلاف، إذ الشعر والظفر ليسا بمتلفين، ولم تجب الفدية في إزالتها في مقابلة الإتلاف، لأنّها لو وجبت لكونها إتلافاً لتقيّدت بالقيمة، ولا قيمة لها، وإنّما هي من باب الترفّه

المحض كتغطية الرأس واللباس، فأيّ إتلاف ههنا؟ وعلى هذا فالراجح من الأقوال أنّ الفدية لا تجب مع النسيان والجهل.

القسم الرابع: دم النسك كالمتعة والقران، فهذه إذا عجز عنها وجب عنها بدلها من الصيام، فإن عجز عنها ترتّب في ذمّته أحدهما، فمتى قدر عليه لزمه، وهل الاعتبار بحال الوجوب أو بأغلظ الأحوال؟ فيه خلاف.

وأمّا حقوق الآدميين فإنّها لا تسقط بالعجز عنها، لكن إن كان عجزه بتفريط منه في أدائها طولب بها في الآخرة، وأخذ لأصحابها في حسناته، وإن كان عجزه بغير تفريط، كمن احترق ماله أو غرق أو كان الإتلاف خطأً مع عجزه عن ضمانه، ففي إشغال ذّمته به، وأخذ أصحابها من حسناته نظر. ولم أقف على كلام شاف للناس في ذلك، والله تعالى أعلم». [بدائع الفوائد (٤/ ٣٣-٣٤)].

الشرط الخامس: الاختيار[(١)].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنّ أحكام التكاليف منوطة بالاختيار، فلا تتعلّق بمن لا اختيار له». [مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٥٢)].

وقال أيضاً: «إنّ الله أمر بأفعال متميّزة، لا يكون المكلَّف مؤدّياً ما أمر به إلاّ بفعلها الاختياريّ الذي هو مناط التكليف». [بدائع الفوائد (٣/ ١٩١)، وانظر: إعلام الموقعين (٣/ ١١٧)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٧٢، ٤٨٣؛ ٥١٩)].

وقد استدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

قال: «فجعل سبب المؤاخذة كسب القلب. وكسبه هو إرادته وقصده، ومن جرى على لسانه الكلام من غير قصد واختيار، بل لشدّة غضب وسكر أو غير ذلك، لم يكن من كسب قلبه». [طلاق الغضبان (٤٦)].

---

(١) «البحر المحيط» (١/٣٥٥).

ويتعلّق بهذا الشرط مسائل منها: تكليف المكره. وسنعرض في هذا المقام رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حقيقة المكره وأنواعه، وحكم تكليفه، وتكليف المضطهد، فاشتمل هذا المطلب على ثلاثة فروع:

الفرع الأول: حقيقة المكره وأنواعه.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حقيقة المكره وأنواعه، وقسّمه إلى قسمين: مكره ملجأ ومكره غير مُلجإٍ، فقال:

«والمكره نوعان: **أحدهما**: له فعل اختياريّ لكن محمول عليه. **والثاني**: ملجأ لا فعل له، بل هو آلة محضة»(١). [إعلام الموقعين (٤/ ٨٣)، وانظر: شفاء العليل (٢٩٨)].

الفرع الثاني: تكليف المكره.

تقدّم قبل قليل أنّ ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قسم المكره إلى: مكره ملجإ ومكره غير مُلجإٍ، وذكر حكم كل واحد منهما(٢).

---

(١) الإكراه: هو الإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان طبعاً أو شرعاً، فيقدم على عدم الرضَا، ليرفع ما هو أضرّ منه.
والمكره الملجأ: هو من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله، كمن يلقى من شاهق ونحو ذلك، فلا اختيار له فيه، ولا هو بفاعل له، وإنّما هو آلة محضة، كالسكين في يد القاطع، وحركة كحركة المرتعش.
والمكره غير الملجإِ: وهو من لا مندوحة له عمّا أكره عليه، إلاّ بالصبر على ما أكره عليه.
انظر: «التعريفات» (٣٣)، «غاية الوصول» (٨)، «البحر المحيط» (١/٣٥٥).

(٢) أطلق بعض الأصوليّين كالشيرازي والجويني والغزالي وابن قدامة وغيرهم القول بتكليف المكره دون تفصيل. وهذا الإطلاق لا يخلو من نظر، لأنّ خلاف العلماء هو في المكره غير الملجإِ، وقد نبّه إلى هذا بعض الأصوليّين كالأبياري وابن التلمساني والرازي والبيضاوي والسبكي والآمدي، وغيرهم.
انظر: «شرح اللمع» (ف/١٨٦)، «البرهان» (ف/٣٢)، «المستصفى» (١/٩٠)، «المحصول» (١/٢/٤٤٩)، «روضة الناظر» (١/٢٢٧)، «الإحكام» للآمدي (١/١٣٢)، «التحقيق والبيان» (١٠٢)، «جمع الجوامع مع تشنيف المسامع» (١/١٥٢)، «الإبهاج»=

فقرّر بأنّ المكره الملجأ غير مكلّف لعدم إرادته وقصده، ونقل الاتّفاق على ذلك، فقال:

«الملجأ ليس مكلّفاً اتفاقاً، فإنّه لا قصد له ولا فعل»[1]. [مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٥٤)، وانظر: مدارج السالكين (١/ ٢٨٩)].

وأمّا المكره غير الملجإ: فقد فصّل فيه ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تفصيلاً دقيقاً، حيث فرّق بين الإكراه على الأقوال، والإكراه على الأفعال.

فأما الإكراه على الأقوال: فذهب إلى أنّ المكره غير مكلّف، لعدم قصده، ونقله عن الجمهور، فقال:

«الإكراه يبيح الأقوال عندنا وعند الجمهور، وكلّ قول أكره عليه بغير حقّ فإنّه باطل». [طلاق الغضبان (٥٠)].

وقال في موضع آخر: «قهر الإكراه يبطل حكم الأقوال التي أكره عليها، ويجعلها بمنزلة كلام النائم والمجنون». [طلاق الغضبان (٤٨)].

واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

قال: «...والله سبحانه وتعالى رفع المؤاخذة عن المتكلّم بكلمة الكفر مكرهاً لَمّا لم يقصد معناها، ولا نواها». [إعلام الموقعين (٣/ ٦٣)].

واستدلّ أيضاً بقوله ﷺ: «**لاَ طَلاَقَ وَلاَ عِتَاقَ فِي إِغْلاَقِ**».

قال: «الإكراه داخل في حكم الإغلاق». [إعلام الموقعين (٣/ ١١٩)،

= (١٦٢/١)، «نهاية السول» (١٣٩/١)، «البحر المحيط» (٣٥٥/١)، «شرح الكوكب» (٥٠٨/١)، «قواعد الحصني» (٣٠١/٢).

(١) وقد حكى هذا الاتّفاق أيضاً ابن التلمساني، وابن قاضي الجبل، لكنّ الآمدي وزكرياء الأنصاري أشارا إلى خلاف في هذه الحال، بناء على التكليف بالمحال، لتصوّر الابتلاء منه، وسياق السبكي في جمعه يقتضي ذلك.
انظر: «الإحكام» للآمدي (١٣٢/١)، «تشنيف المسامع» (١٥٣/١)، «نهاية السول» (١٣٩/١)، «غاية الوصول» (٨)، «التحبير» (١٢٠٠/٣).

زاد المعاد (٥/ ٢١٥)، طلاق الغضبان (٢٨، ٣٦)، وانظر: إعلام الموقعين (٣/ ٦٥، ٧٦، ١٠٧، ١١٧، ١٣٣، ١٣٥ و٤/ ٨٤)، زاد المعاد (٥/ ١٢٠٤)، طلاق الغضبان (٦٧)، شفاء العليل (٢٨٣، ٢٩٨)].

وأمّا الأفعال ففصّل فيها، حيث قسّمها إلى ثلاثة أقسام، وبيّن حكم كلّ قسم، فقال في تقرير ذلك:

«الإكراه على الأفعال ثلاثة أنواع: نوع لا يباح بالإكراه، كقتل المعصوم، وإتلاف أطرافه.

ونوع يبيحه الإكراه بشرط الضمان، كإتلاف مال المعصوم.

ونوع مختلف فيه، كالزنا والشرب والسرقة، وفيه روايتان عن الإمام أحمد فما أمكن تلافيه أبيح بالإكراه، كالأقوال والأموال، وما كان ضرره كضرر الإكراه لم يبح به، كالقتل، فإنّه ليس قتل المعصوم بحياة المكره أولى من العكس.

وأمّا الأفعال فالقرآن(*) يدلّ على رفع الإثم فيها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾ [النور][1]» [طلاق الغضبان (٥٠-٥١)].

(*) بالأصل: كالقرآن، وهو تصحيف.

(١) هذه المسألة مختلفة الحكم في الفروع في المذهب بالنسبة إلى الأقوال والأفعال في حقّ الله، وحقّ العبد.

والأشهر عند الحنابلة: نفيه في حقّ الله، وثبوته في حقّ العبد.

والضابط في مذهبهم أيضاً ما ذكره ابن القيّم رحمه الله، وهو أنّ الإكراه يبيح الأقوال، ولا يبيح الأفعال، وإن اختلف في بعض الأفعال، واختلف في الترجيح.

انظر: تفصيل المسألة في: «التقريب والإرشاد» (١/ ٢٥٠)، «قواطع الأدلة» (١/ ٢٧١)، «كشف الأسرار» للبخاري (٤/ ٦٣٣)، «المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي» (١/ ١٣٨)، «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٩٤)؛ «أصول ابن مفلح» (١/ ٢٩٢)، «التمهيد» الإسنوي (١٢٠)، «القواعد والفوائد» (٣٩)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٣٦١)، «المنثور والقواعد» (١/ ١٨٨)، «قواعد الحصني» (٢/ ٣٠١)، «التقرير والتحبير»=

وقد ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ وجه الفرق بين الأقوال والأفعال، فقال:

«والفرق بين الأقوال والأفعال في الإكراه: أنّ الأفعال إذا وقعت لم ترتفع مفسدتها، بل مفسدتها معها، بخلاف الأقوال، فإنّها يمكن إلغاؤها وجعلها بمنزلة أقوال النائم والمجنون، فمفسدة الفعل الذي لا يباح بالإكراه ثابتة، بخلاف مفسدة القول، فإنّها إنّما تثبت إذا كان قائله عالِماً به مختاراً له». [زاد المعاد (٥/ ٢٠٥-٢٠٦)، وكذا طلاق الغضبان (٤٨، ٥٠)، وبدائع الفوائد (٣/ ٢٥٦)].

الفرع الثالث: تكليف الكفار بفروع الشريعة[1].

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ الكفار مخاطبون بفروع الإسلام، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والنكاح والطلاق، ونحو ذلك. وإن كانوا غير ملزمين بأدائها إلا بعد إسلامهم.

وفي هذا يقول في مسألة إحداد الكافرة عند تعليقه على قوله ﷺ: **«لاَ يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ تُحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً»**[2].

= (٢/ ٢٠٦)، «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (١/ ١٨٦) وكذا المراجع السابقة في الحواشي المتقدّمة.

(١) اتّفق العلماء على أنّ الكفّار مخاطبون بأصول الإيمان، كالتوحيد والإقرار بالنبوّات، واتّفقوا على أنّهم مخاطبون بالنواهي، واتّفقوا أيضاً على أنّهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات.
قال السرخسي في أصوله (١/ ٧٣): «لا خلاف أنّهم مخاطبون بالإيمان، ولا خلاف أنّهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات، ولا خلاف أنّ الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً». ونقل الإمام الزركشي عن أبي حامد الإسفراييني والبندنيجي والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني من الشافعية أنّهم ذهبوا إلى أنّه لا خلاف في تكليفهم بالنواهي، وإنّما الخلاف في تكليفهم بالأوامر». [البحر المحيط (١/ ٤٠١)].
وإنّما اختلفوا في خطاب الكفّار بفروع الإسلام، كالصلاة والزكاة، والحجّ، ونحوها كما سيأتي تقريره.

(٢) أخرجه البخاري في: الجنائز، باب: إحداد المرأة على غير زوجها (رقم: ١٢٨٢)، ومسلم في: الطلاق، باب: وجوب الإحداد في العدّة (رقم: ١٤٨٦) عن زينب بنت جحش.

قال بعدما ذكر خلاف العلماء في المسألة:

«والتحقيق أنّ نفي حلّ الفعل عن المؤمنين لا يقتضي نفي حكمه عن الكفّار، ولا إثبات لهم أيضاً، وإنّما يقتضي أنّ من التزم الإيمان، وشرائعه فهذا لا يحلّ له، ويجب على كل حال أن يلزم الإيمان وشرائعه، ولكن لا يلزمه الشارع شرائع الإيمان إلاّ بعد دخوله فيه، وهذا كما لو قيل: لا يحلّ لمؤمن أن يترك الصلاة والحجّ والزكاة، فهذا لا يدلّ على أنّ ذلك حلّ للكافر، وهذا كما قال في لباس الحرير: «**لاَ يَنْبَغِي هَذَا لِلْمُتَّقِينَ.**»[1]، فلا يدلّ أنّه ينبغي لغيرهم، وكذا قوله: «**لاَ يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ لَعَّاناً**»[2].

وسرّ المسألة أنّ شرائع الحلال والحرام والإيجاب، إنّما شرعت لمن التزم أصل الإيمان، ومن لم يلتزمه، وخلي بينه وبين دينه، فإنّه يخلي بينه وبين شرائع الدين الذي التزمه كما خلي بينه وبين أصله ما لم يحاكم إلينا. وهذه القاعدة متفق عليها بين العلماء». [زاد المعاد (٥/٦٩٨-٦٩٩)].

وقال في موضع آخر، في مسألة نكاح الكفّار ومناكحتهم، وقد نقل عن المبطلين لأنكحتهم، أنّهم قالوا: «كل آية أباحت النكاح في القرآن، فالخطاب بها للمسلمين».

فنازعهم في هذا، وقال:

«فهذا الاستدلال من أعجب الأشياء، فإنّ الأمّة بعد نزول القرآن مأخوذة بأحكامه وأوامره ونواهيه.

وأمّا قبل ذلك فمَا أقرَّه القرآن فهو على ما أقره، وما غيّره وأبطله فهو كما غيّره وأبطله، فأين أبطل القرآن نكاح الكفار ولم يقرّهم عليه في موضع

---

(١) أخرجه البخاري في: أبواب الصلاة في الثياب، باب: من صلى في فروج حرير ثمّ نزعه (رقم: ٣٧٥)، ومسلم في اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضّة... (رقم: ٢٠٧٥) عن عقبة بن عامر ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري في: الأدب، باب: لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحّشاً (رقم: ٦٠٣١)، ومسلم في: البرّ والصلة والآداب، باب: النهي عن لعن الدواب وغيرها (رقم: ٢٥٩٧) عن أبي هريرة ﷺ بنحوه.

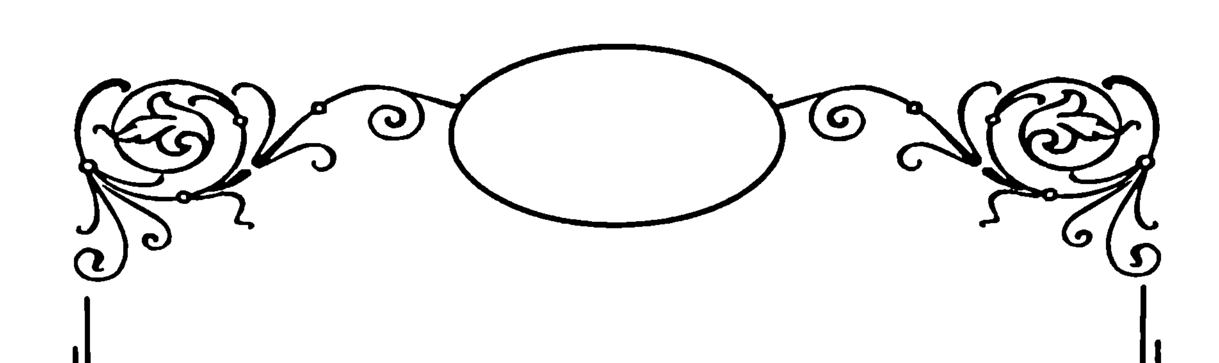
واحد، على أنّ البيع والرهن والمداينة والقرض، وغيرها من العقود، إنّما خوطب بها المؤمنون، فهل يقول أحد إنّها باطلة من الكفّار؟

وهل النكاح إلاّ عقد من عقودهم، كبياعاتهم وإجاراتهم ورهونهم، وسائر عقودهم، وليس النكاح من قبيل العبادات المحضة التي يشترط في صحّتها الإسلام، كالصلاة والصوم والحجّ، بل هو من عقود المعاوضات التي تصحّ من المسلم والكافر»(١). [أحكام أهل الذمة (١/ ٣٠٨-٣١٦)].



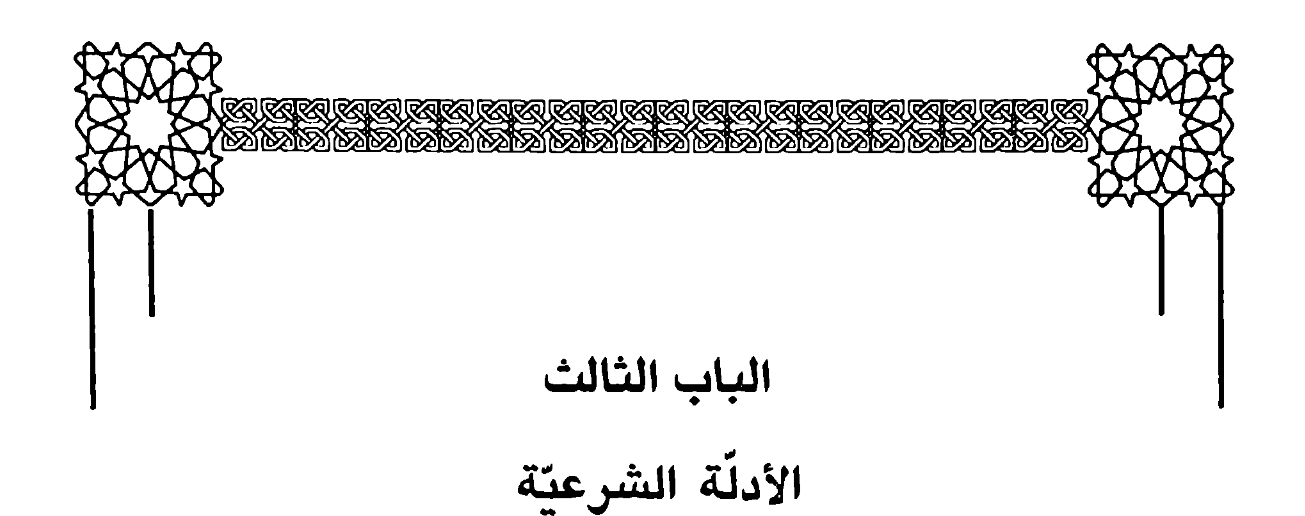
---

(١) وهذا الذي اختاره ابن القيّم هو مذهب جمهور العلماء، وهو الصحيح من مذهب الشافعي وأكثر أصحابه، وظاهر مذهب مالك وأصحابه، وأصحّ الروايتين عن الإمام أحمد، وعليه أكثر أصحابه كالقاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب وابن قدامة، وغيرهم. واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو إسحاق الشيرازي والرازي والجصاص والكرخي من الحنفية، ورجّحه الشيخ الشنقيطي، وهو الصحيح، لقوله تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤)﴾ [المدثر]، ففيها دلالة صريحة على أنّ من أسباب دخولهم النار، عدم إقامتهم الصلاة وإطعامهم المسكين، وهما فرعان من فروع الشريعة.
وهناك أقوال أخرى في المسألة جمعها د. عبد الكريم النملة، في كتابه: «الإلمام في مسألة تكليف الكفّار بفروع الإسلام» فليراجع من أراد التوسّع أكثر.
انظر: «الفصول» للجصاص (٢/١٥٦)، «التقريب والإرشاد» (٢/١٨٦)، «العدّة» (٢/٣٥٨)، «إحكام الفصول» (ف/١٠٧)، «شرح اللمع» (١/٢٧٧)، «البرهان» (ف/٣٣)، «قواطع الأدلة» (١/١٧٦)، «المستصفى» (١/٩١)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١/٢٩٨)، «المحصول» لابن العربي (٢٧)، «المحصول» (١/٢/٣٩٩)، «روضة الناظر» (١/٢٢٩)، «شرح المعالم» (١/٣٤١)، «المسوّدة» (٤٦)، «شرح تنقيح الفصول» (١٦٢)، «جمع الجوامع مع تشنيف المسامع» (١/٢٨٦)، «قواعد الحصني» (٢/٢٢٩)، «البحر المحيط» (١/٣٩٧)، «التحبير» (٣/١١٤٤)، «شرح الكوكب» (١/٥٠٠)، «المذكّرة» (٦٨).



الباب الثالث

الأدلّـة الشرعية



الباب الثالث

الأدلّة الشرعيّة

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأصول التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس الصحيح.

وهذه الأصول هي محلّ الاتّفاق في الجملة، وإن خالف الظاهرية في الاحتجاج بالقياس.

وقرّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الكتاب والسنّة هما الأصل الذي ترجع إليه جميع الأدلّة، أمّا الإجماع فيستند إليهما، وأمّا القياس فمستنبط منهما، وفي هذا يقول:

«الأصول كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع أمته، والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة فالحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال الأصل يخالف نفسه هذا من أبطل الباطل! والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما. فالسنة أصل قائم بنفسه، والقياس فرع، فكيف يرد الأصل بالفرع» [إعلام الموقعين (٣/ ٣١١)].

وقال في موضع آخر:

«الفرق بين دليل مشروعة الحكم، وبين دليل وقوع الحكم، فالأوّل متوقّف على الشارع، والثاني يُعلَم بالحسّ أو الخبر أو الزيادة.

فالأوّل الكتاب والسنّة ليس إلاّ، وكلّ دليل سواهما يستنبط منهما».
[بدائع الفوائد (٤/ ١٥). وانظر: إعلام الموقعين (٣/ ٣٢٦)، والطرق الحكمية (١٤٦)].

أمّا باقي الأدلّة كقول الصحابي والمصالح المرسلة والاستصحاب وسدّ الذرائع ونحوها فلم يدرجها في الأصول الأربعة نظراً للخلاف في الاعتداد بها، لكن بيّن موقفه منها في مواضع متفرّقة من كتبه، ولبيان ذلك قسّمت هذا الباب إلى ثمانية عشر فصلاً:





الفصل الأول

الكتاب

نذكر في هذا الفصل تعريف الكتاب عند ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وثبوته، وموقفه من القراءة الشاذّة، ورأيه في وقوع المجاز في القرآن، ومعنى المحكم والمتشابه، ووجودهما في القرآن، ورأيه في آيات الصفات هل هي من المتشابه؟ وحكم العمل بالمحكم والمتشابه، وتقرير ذلك في أربعة مباحث.

المبحث الأول: تعريف الكتاب.

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مذهب أهل السنّة والجماعة في أنّ الكتاب كلام الله بحروفه ومعانيه(١)، وأنّ الرسول ﷺ هو مبلّغ عن الله كلامه، وقد بيّن هذا في مواضع كثيرة من كتبه، من ذلك ما ذكره في تعليقه على قوله تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الواقعة: ٨٠]:

«وأفاد كونه تنزيلاً من ربّ العالمين أنّه المتكلِّم، وأنّه منه نزل ومنه بدأ، وهو الذي تكلّم به، ومن هنا قال السلف: منه بدأ. ونظيره: ﴿وَلَٰكِنْ

(١) انظر «شرح أصول الاعتقاد» للالكائي (٢١٦/١ ـ وما بعدها)، «عقيدة السلف» للصابوني (١٦٥)، «الحجّة في بيان المحجة» (٢١١/١)، «مجموع الفتاوى» المجلّد الثاني عشر، «التحبير» (١٢٤٦/٣).

﴿حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة: ١٣] وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ﴾ [النحل: ١٠٢]» [التبيان في أقسام القرآن (ص٢٣١-٢٣٢) بتصرّف].

وقد استدلّ على ذلك بأدلّة كثيرة، منها:

أنّ إثبات النبوّة دليل على إثبات صفة الكلام، وفي هذا يقول:

«إذا ثبتت النبوّات والرسالة ثبتت صفة التكلّم والتكليم. فإنّ حقيقة الرسالة تبليغ كلام المرسل، فإذا لم يكن ثَمَّ كلام، فماذا يبلِّغ الرسول؟ بل كيف يعقل كونه رسولاً؟ ولهذا قال غير واحد من السلف: من أنكر أن يكون الله متكلّماً، أو يكونَ القرآن كلامَه فقد أنكر رسالة محمّد ﷺ، بل ورسالة جميع الرسل التي حقيقتها تبليغ كلام الله تبارك وتعالى، ولهذا قال منكرو رسالته ﷺ عن القرآن: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [المدثر: ٢٤-٢٥] وإنّما عنوا القرآن المسموع الذي بُلِّغوه وأُنذِروا به.

فمن قال: إنّ الله لم يتكلّم به، فقد ضاهى قولُه قولَهم، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً» [مدارج السالكين (١/ ٧٠)]. وانظر: المصدر السابق (١/ ٣٧-٧٠ و٣/ ٣٦٢) وإعلام الموقعين (٢/ ٢٨٠-٢٨١)، وبدائع الفوائد (٢/ ١٧٢ و٤/ ٢١٨)، وشفاء العليل (١١٧)، والصواعق المرسلة (٣٣٧ و٦٥٤ و١٠٣٧)، ومختصر الصواعق (٣٠٦ و٣٣٧ و٥٠٩ و٥٤٨)، والقصيدة النونية (١/ ١٠٧- ١١٢و ١١٥ و٣٨٩-٤١٨ و٤/ ٢٩٩).

المبحث الثاني: ثبوت الكتاب.

يقرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله أنّ القرآن نُقل إلينا نقلاً متواتراً بحروفه وألفاظه ومعانيه، فيقول:

«إنّ القرآن نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه، لا فرق في ذلك كلِّه، فألفاظه متواترة وإعرابه متواتر، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه، فإنّ القرآن لغته ونحوه وتصريفه ومعانيه كلّها منقولة بالتواتر، لا يحتاج في ذلك إلى نقل غيره، بل نقل ذلك كلّه بالتواتر أصحّ من نقل كلّ لغة نقلها ناقل على وجه الأرض». [الصواعق المرسلة (٢/ ٧٤٦-٧٤٧)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٥٧٣)].

وأمّا ما نُقل نقلاً غير متواتر، فاختار أنّه حجّة يجب العمل به، إمّا لكونه خبراً أو لكونه قرآناً نسخ لفظه وبقي حكمه[1].

وقد أوضح هذا في مسألة عدد الرضعات المحرمات في الرضعات في معرض ردّه على من لم يقيّد بالخمس معترضين على قول عائشة: «كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهنّ فيما يقرأ من القرآن»[2] فقالوا: حديث الخمس لم تنقله عائشة رضي الله عنها نقل الأخبار فيحتجّ به، وإنّما نقلته نقل القرآنِ، والقرآنُ إنّما يثبت بالتواتر، والأمّة لم تنقل ذلك قرآناً، فلا يكون قرآناً، وإذا لم يكن قرآناً ولا خبراً امتنع الحكم به.

وقد نازعهم الإمام ابن القيّم في هذا فقال:

«الكلام فيما نقل من القرآن آحاداً في فصلين، أحدهما: كونه من القرآن، والثاني: وجوب العمل به. ولا ريب أنهما حكمان متغايران، فإنّ الأول يوجب انعقاد الصلاة به، وتحريم مسّه على المحدث، وقراءته على الجنب وغير ذلك من أحكام القرآن، فإذا انتفت هذه الأحكام لعدم التواتر لم يلزم انتفاء العمل به، فإنّه يكفي فيه الظنّ، وقد احتجّ كلّ واحد من الأئمّة الأربعة به في موضع، فاحتجّ به الشافعي وأحمد في هذا الموضع، واحتجّ به أبو حنيفة في وجوب التتابع في صيام الكفارة بقراءة ابن مسعود:

---

(١) وإليه ذهب الحنفية والحنابلة، وحكاه البويطي عن الشافعي، وعليه جرى جمهور أصحابه، كالشيخ أبي حامد والماوردي والروياني والقاضي أبي الطيّب والقاضي الحسين والمحاملي والرافعي وغيرهم، والمشهور من مذهب مالك أنّه ليس بحجّة، وحكي رواية عن أحمد، وهو الصحيح عند الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم، وقال الجويني: إنّه ظاهر مذهب الشافعي، واتبعه ابن القشيري والآمدي وابن السمعاني وغيرهم، وما حكاه هؤلاء خلاف ما عليه جمهور أصحابه كما تقدّم.

انظر: البرهان (ف/٦١٣)، وشرحه للأبياري (٨٧٢) والمستصفى (١٠٢/١) وروضة الناظر (٢٦٩/١) وأصول السرخسي (٢٨١/١) والمحصول لابن العربي (١٢٠) ورفع الحاجب (٩٥/٢) والإحكام (١٣٨/١) والبحر المحيط (٤٧٤/١) وأصول ابن مفلح (٣١٥/١) وشرح الكوكب (١٣٨/٣) وفواتح الرحموت (٢١٦/٢) والتحبير (١٣٨٩/٣).

(٢) أخرجه مسلم في الرضاع: باب التحريم بخمس رضعات (رقم: ١٤٥٢).

(فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[1]، واحتجّ به مالك والصحابة قبله في فرض الواحد من ولد الأم أنّه السدس بقراءة أبيّ: **(وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت من أم فلكل واحد منهما السدس)**[2]، فالناس كلّهم احتجّوا بهذه القراءة، ولا مستند للإجماع سواها.

وأمّا قولكم: إمّا أن يكون نقله قرآناً أو خبراً، قلنا: بل قرآناً صريحاً. قولكم: فكان يجب نقله متواتراً، قلنا: حتى إذا نسخ لفظه أو بقي، أمّا الأول فممنوع، والثاني مسلَّم، وغاية ما في الأمر أنّه قرآن نسخ لفظه وبقي حكمه فيكون له حكم قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما»[3]، ممّا اكتفى بنقله آحاداً وحكمه ثابت وهذا مما لا جواب عنه» [زاد المعاد (٥/ ٥٧٣-٥٧٤) وانظر أيضاً: (٥/ ٣٤٦)].

---

(١) أخرجه عبدالرّزاق (٨/٥١٣، ٥١٤)، وابن جرير الطبري في تفسيره (٧/ ٣٠)، والبيهقي (١٠/ ٩٠)، وعزاه الحافظ الزيلعي في نصب الراية (٣/ ٢٩٦)، والحافظ ابن حجر في الدراية (٢/ ٩١)، إلى ابن أبي شيبة عنه من طرق وصحّحه الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في الإرواء (رقم: ٢٥٧٨) وله شاهد عن أبي بن كعب، أخرجه مالك (رقم ٦٧٥)، والحاكم (٢/ ٣٠٣)، وابن أبي شيبة (٣/ ٨٨)، وابن جرير الطبري عنه من طرق وصححه الحاكم، وجوّده الحافظ، وصحّحه أيضاً الشيخ الألباني.

(٢) أخرجه الدارمي (٢/ ٤٦٢)، وسعيد بن منصور في سننه (رقم: ٥٩٢)، والبيهقي (٦/ ٢٢٣ و٢٣١)، وابن جرير الطبري في تفسيره (٤/ ٢٨٧)، وزاد السيوطي في الدر المنثور (٢/ ٤٤٨) عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم. عن سعد بن أبي وقّاص - وليس كما عزّاه ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أبيّ بن كعب -، وعزاه الحافظ في الفتح (١٢/ ٤) إلى البيهقي وصحّحه.

(٣) أخرجه البخاري في الحدود: باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت (رقم: ٦٨٣٠)، ومسلم في الحدود: باب رجم الثيب في الزنا (رقم: ١٦٩١)، وأبو داود في الحدود: باب في الرجم (رقم: ٤٤١٨)، والترمذي في الحدود: باب ما جاء في تحقيق الرجم (رقم: ١٤٢٣)، وابن ماجه في الحدود: باب الرجم (رقم: ٢٥٥٣) عن ابن عباس قال: قال عمر بن الخطاب: «لقد خشيت أن يطول بالناس زمان، حتى يقول قائل: ما أجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة من فرائض الله، ألا إن الرجم حق إذا أُحصن الرجل وقامت البينة أو كان حمل أو اعتراف وقد قرأتها: ﴿**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة**﴾، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده»، واللفظ لابن ماجه.

المبحث الثالث: المجاز في القرآن.

تقدّم الكلام في مبحث الحقيقة والمجاز أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنكر وقوع المجاز في اللغة، وأفاض في بيان ذلك، وقد منع وقوعه أيضاً في القرآن[1] مبيّناً أنه كلّه حقائق، وأنّ القول فيه بالمجاز أحدثه أهل البدع والأهواء قصد نفي الصفات عن الله عَزَّ وَجَلَّ.

وقد نقل رَحِمَهُ اللَّهُ هذا القول عن طائفة من العلماء، وأنكر على من نسب إلى الإمام أحمد القول بأنّ في القرآن مجازاً فقال:

«مراد الإمام أحمد أنّ هذا الاستعمال مما يجوز في اللّغة، أي: هو من جائز اللّغة لا من ممتنعها، ولم يرد بالمجاز أنّه ليس بحقيقة وأنه يصحّ نفيه، وهذا كما قال أبو عبيدة في تفسيره: إنّه مجاز القرآن، ومراد أحمد أنّه يجوز في اللغة أنّ في القرآن ألفاظاً استعملت في غير ما وضعت له، وأنّها يفهم منها خلاف حقائقها، وقد تمسّك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أنّ في القرآن مجازاً كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطاب وغيره، ومنع آخرون من أصحابه ذلك، كأبي عبدالله بن حامد، وأبي الحسن الجزري وأبي الفضل التميمي.

وكذلك أصحاب مالك مختلفون، فكثير من متأخّريهم يثبت في القرآن مجازاً، وأمّا المتقدّمون كابن وهب وأشهب وابن القاسم فلا يعرف عنهم في ذلك لفظة واحدة؛ وقد صرّح بنفي المجاز في القرآن محمد بن خويز منداد البصري المالكي وغيره من المالكية، وصرّح بنفيه داود بن علي الأصبهاني وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي، وصنّف في نفيه مصنّفاً، وبعض الناس يحكي في ذلك عن أحمد روايتين». [مختصر الصواعق (٢٨٦)].

وذكر أمثلة كثيرة من الآيات التي ادّعى فيها المجاز، وأبطل ذلك مبيّناً أنّ ذلك أسلوب من أساليب العرب، منها قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾

---

(١) وقد نصر هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية كما في «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٦٤ وما بعدها)، والشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي، وصنّف في ذلك مصنّفاً سمّاه «منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز»؛ وانظر «المذكّرة» (١٠٦).

[الفجر: ٢٢]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] ونظائرهما.

فادّعي أنّه من مجاز الحذف، تقديره: وجاء أمر ربّك، فردّ هذه الدعوى فقال:

«وهذا باطل من وجوه:

أحدها: أنه إضمار ما لا يدلّ اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمّن ولا لزوم، وادّعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع وثوق الخطاب، ويطرق كلّ مبطل على ادعاء إضمار ما يصحّح باطله.

الثاني: إنّ صحّة التركيب، واستقامة اللفظ، لا تتوقّف على هذا المحذوف، بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار، فإضماره مجرّد خلاف الأصل، فلا يجوز.

الثالث: إنّه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم بلا علم، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته، وذلك كذب عليه.

الرابع: إنّ في السياق ما يبطل هذا التقدير، وهو قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾ فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدلّ على تغاير المجيئين، وأنَّ مجيئه سبحانه حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك، وكذلك قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] ففرّق بين إتيان الملائكة وإتيان الربّ، وإتيان بعض آيات ربّك، فقسّم ونوّع، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً فتأمَّلْهُ.

ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حمل مثل هذا اللفظ على مجازه وقالوا: هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد.

الخامس: إنّه لو صرّح بهذا المحذوف المقدّر لم يحسن وكان كلاماً ركيكاً، فادّعاء صدق ما يكون النطق به مشتركاً باطل، فإنّه لو قال: «هل ينظرون إلاّ أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ملك ربك أو أمر ربك أو يأتي بعض آيات ربك»، كان مستهجناً.

السادس: إنّ اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه دليل الحقيقة، وقد صرّحتم بأنّ من علامات الحقيقة الاطرّاد، فكيف كان هذا المطرّد مجازاً؟!

السابع: إنّه لو كان المجيء والاتيان مستحيلاً عليه لكان كالأكل والشرب والنوم والغفلة، وهكذا هو عندكم سواء، فمتى عهدتم إطلاق الأكل والشرب والنوم والغفلة عليه. ونسبتها إليه نسبة مجازية، وهي متعلّقة بغيره؟ وهل في ذلك شيء من الكمال البتة؟ فإنّ قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ وأتى ويأتي عندكم في الاستحالة، مثل نام ويأكل وشرب، والله سبحانه لا يطلق على نفسه هذه الأفعال، ولا رسوله ﷺ لا بقرينة ولا مطلقة فضلاً عن تطرد نسبتها إليه. وقد اطّرد نسبة المجيء والإتيان والنزول والاستواء إليه مطلقاً من غير قرينة تدل على أنّ الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته، فكيف تسوغ دعوى المجاز فيه؟

الثامن: إنّ المجاز لو كان ثابتاً فإنما يصار إليه عند تعذّر الحمل على الحقيقة، إذ هي الأصل، فما الذي أحال حمل ذلك على حقيقته من عقل أو نقل أو اتّفاق مَنْ اتِّفاقُهم حجّة؟

فأمّا النقل والاتّفاق فهو من جانب الحقيقة بلا ريب، وأمّا العقل فإنّكم تزعمون أنّكم أولى به منهم، وهم قد أبطلوا جميع عقلياتكم التي لأجلها ادّعيتم أنّ نسبة المجيء والاتيان والنزول والاستواء إلى الله مجاز من أكثر من ثلاث مئة وجه، فسلّم لهم العقل، واتّفاق السلف، فكيف والعقل الصريح من جانِبِهم؟ فإنّ من لا يفعل شيئاً، ولا يتمكّن من فعل يقوم به بمنزلة الجماد.

التاسع: إن هذا الذي ادَّعَوْا حذفه وإضماره يلزمهم فيه كما لزمهم فيما أنكروه، فإنّهم إذا قدّروا: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ ويأتي أمره، ويجيء أمره، وينزل أمره، فأمره هو كلامه، وهو حقيقة، فكيف تجيء الصفة، وتأتي وتنزل دون موصوفها؟ وكيف ينزل الأمر ممن ليس هو فوق سمواته على العرش؟

ولما تفطّن بعضهم لذلك قال: أمْره بمعنى مأموره، فالخلق والرزق بمعنى المرزوق فركّب مجازاً على مجاز بزعمه ولم يصنع شيئاً، فإنّ مأموره

هو الذي يكون ويخلق بأمره وليس له عندهم أمر يقوم به، فلا كلام يقوم به، وإنما ذلك مجاز من مجاز الكناية عن سرعة الانفعال بمشيئته تشبيهاً بمن يقول: كن، فيكون الشيء عقيب تكوينه، فركبوا مجازاً على مجاز ولم يصنعوا شيئاً، فإنّ هذا المأمور الذي يأتي إن كان مَلَكاً فهو داخل في قوله: ﴿أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ وإن كان شيئاً غير الملك فهو آية من آياته فيكون داخلاً في قوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾.

العاشر: إنّ ما ادّعوه من الحذف والإضمار، إمّا أن يكون في اللفظ ما يقتضيه ويدلّ عليه أوْ لا: فإن كان الثاني لم يجز ادعاؤه، وإن كان الأول كان كالملفوظ به، وعلى التقديرين فلا يكون مجازاً، فإنّ المدلول عليه يمتنع تقديره». [مختصر الصواعق (٣٦٥-٣٦٧) وانظر بقية الأمثلة (٣٦٧ وما بعدها) وبدائع الفوائد (٣/ ٢٤-٢٥)].

المبحث الرابع: المحكم والمتشابه في القرآن.

يحتوي هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه.

أشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تعريف المحكم والمتشابه، وذكر أنّ المحكم له معان ثلاثة فقال:

«والإحكام له ثلاثة معان:

أحدها: الإحكام الذي في مقابلة المتشابه، كقوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

والثاني: الإحكام في مقابلة نسخ ما يلقي الشيطان، كقوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] وهذا الإحكام يعم جميع آياته وهو إثباتها وتقريرها وبيانها ومنه قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

الثالث: إحكام في مقابلة الآيات المنسوخة، كما يقوله السلف كثيراً: «هذه الآية محكمة غير منسوخة» وذلك لأنّ الإحكام تارة يكون في التنزيل فيكون في مقابلة ما يلقيه الشيطان في أمنيته ما يلقيه المبلِّغ أو في سمع

المبلَّغ، فالمحكم هنا هو المنـزَّل من عند الله، أحكمه الله: أي فصله من اشتباهه بغير المنزل، وفصَل منه ما ليس منه بإبطاله، وتارة يكون في إبقاء المنـزَّل واستمراره، فلا ينسخ بعد ثبوته، وتارة يكون في معنى المنزّل، وتأويله وهو تمييز المعنى المقصود من غيره حتى لا يشتبه به[1]» [شفاء العليل (٣٨٦-٣٨٧)].

وقال في موضع آخر عند بيانه لأقسام التأويل:

«فالتأويل الصحيح هو القسمان الأولان، وهما حقيقة المعنى، وما يؤول إليه في الخارج، أو تفسيره وبيان معناه، وهذا التأويل يعمّ المحكم والمتشابه، والأمر والخبر». [الصواعق المرسلة (١/ ١٨١)].

المطلب الثاني: هل آيات الصفات من المتشابه؟

أقرّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بوجود المحكم والمتشابه في القرآن، ولكنّه أنكر على من اعتبر آيات الصفات من المتشابه، فبعدما قرّر بأنّ آيات الأحكام بعضها مجمل يحتاج إلى بيان، وأنّ آيات الصفات غير مجملة تحتاج إلى بيان من خارج، بل بيانها فيها، وأورد على نفسه سؤالاً فقال:

«فإن قيل: هذا يردُّه ما قد عُرف أنّ آيات الأمر والنهي، والحلال والحرام محكمة، وآيات الصفات متشابهة، فكيف يكون المتشابه أوضح من المحكم؟» أجاب هذا قائلاً:

«قيل: التشابه والإحكام نوعان: تشابه وإحكام يعمّ الكتاب كلّه، وتشابه وإحكام يخصّ بعضه دون بعض، فالأوّل: كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: ٢٣]، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، وقوله: ﴿يسٓ ۝١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٢﴾ [يسٓ]؛ والثاني:

---

(١) وهو قريب من تعريف جماعة من الحنابلة وغيرهم، حيث قالوا: «المحكم ما اتضح معناه فلم يحتاج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان لاشتراك أو لإجمال». وهناك تعاريف أخرى أوصلها بعضهم إلى اثني عشر تعريفاً.

انظر: «شرح اللمع» (ف/٤٨٥)، «العدة» (٢/٦٨٤)، «البرهان» (ف/٣٢٣) «روضة الناظر» (٢٧٧/١) «البحر المحيط» (١/ ٤٥٠) «المسودة» (ص١٦١)، «أصول ابن مفلح» (٣١٦/١)، «شرح الكوكب» (٣/ ١٤٠).

كقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، فإن أردتم بتشابه آيات الصفات النوع الأول، فنعم، هي متشابهة غير متناقضة، يشبه بعضها بعضاً، وكذلك آيات الأحكام؛ وإن أردتم أنّه يشتبه المراد بها بغير المراد، فهذا وإن كان يعرض لبعض الناس فهو أمر نسبي إضافي، فيكون متشابهاً بالنسبة إليه دون غيره، ولا فرق في هذا بين آيات الأحكام وآيات الصفات، فإنّ المراد قد يشتبه فيهما بغيره على بعض الناس دون بعض.

وقد تنازع الناس في المحكم والمتشابه تنازعاً كثيراً، ولم يعرف عن أحد من الصحابة قطّ أنّ المتشابهات آيات الصفات، بل المنقول عنهم يدلّ على خلاف ذلك، فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم، وهم لا يتنازعون في شيء منها، وآيات الأحكام هي المحكمة، وقد وقع بينهم النزاع في بعضها؟ وإنّما هذا قول بعض المتأخّرين[1]». [الصواعق المرسلة (١/ ٢١٢-٢١٤)].

المطلب الثالث: حكم المحكم والمتشابه.

قرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجوب العمل بالمحكم، وأمّا المتشابه فقرّر عدم الأخذ به عن ظاهره، بل يجب رده إلى المحكم، وتفسيره به، والعمل بهما جمعاً بين الأدلة، ودفعاً للتنافي والتناقض. وقد ذكر أنّ هذه طريقة السلف في ذلك، فقال في معرض ردّه على من ردّ السنن بحجّة أنّها تعارض ظاهر القرآن:

«وهذا فعل الذين يستمسكون بالمتشابه في ردّ المحكم، فإن لم يجدوا لفظاً متشابهاً غير المحكم يردونه به استخرجوا من المحكم وصفاً متشابهاً وردوه به، فلهم طريقان في رد السنن:

---

(١) وهو مذهب السلف، وهو الصحيح المقطوع به، لأنّ معناها معلوم من لغة العرب، وإنما لا يُعرفُ كيفيتها، ولهذا قال الإمام مالك ـ وقد سئل عن الاستواء ـ: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». إنما قال: السؤال عنه بدعة، لأنه لم يُؤثر عن السلف أنهم كانوا يسألون مثل هذا السؤال.

انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/٢٩٤ ـ ٣١٣)، و«المذكرة» (١١٧).

أحدهما: ردّها بالمتشابه من القرآن أو من السنن.

الثاني: جعلهم المحكم متشابهاً ليعطلوا دلالته.

وأمّا طريقة الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث كالشافعي والإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف والبخاري وإسحاق فعكس هذه الطريق، وهي: أنّهم يردون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسّر لهم المتشابه، ويبينه لهم، فتتّفق دلالته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضاً، فإنّها كلّها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنّما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره». [إعلام الموقعين (٢/ ٢٧٥)].

ثمّ ساق أمثلة كثيرة توضّح هذا الأمر منها قوله:

«**المثال الأول**: ردّ الجهميّة النصوص المحكمة غاية الإحكام، المبيّنة بأقصى غاية البيان أنّ الله موصوف بصفات الكمال من: العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر والوجه واليدين والغضب والرضا والفرح والضحك والرحمة والحكمة، وبالأفعال: كالمجيء والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا ونحو ذلك، والعلم بمجيء الرسول بذلك وإخباره به عن ربّه ـ إنْ لم يكن فوق العلم بوجوب الصلاة والصيام والحج والزكاة وتحريم الظلم والفواحش والكذب فليس يقصر عنه ـ فالعلم الضروري حاصل بأنّ الرسول أخبر عن الله بذلك، وفرض على الأمّة تصديقه فيه فرضاً لا يتمّ أصل الإيمان إلاّ به، فردّ الجهمية ذلك بالمتشابه من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ومن قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] ومن قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، ثمّ استخرجوا من هذه النصوص المحكمة المبيّنة احتمالات وتحريفات جعلوها به من قسم المتشابه.

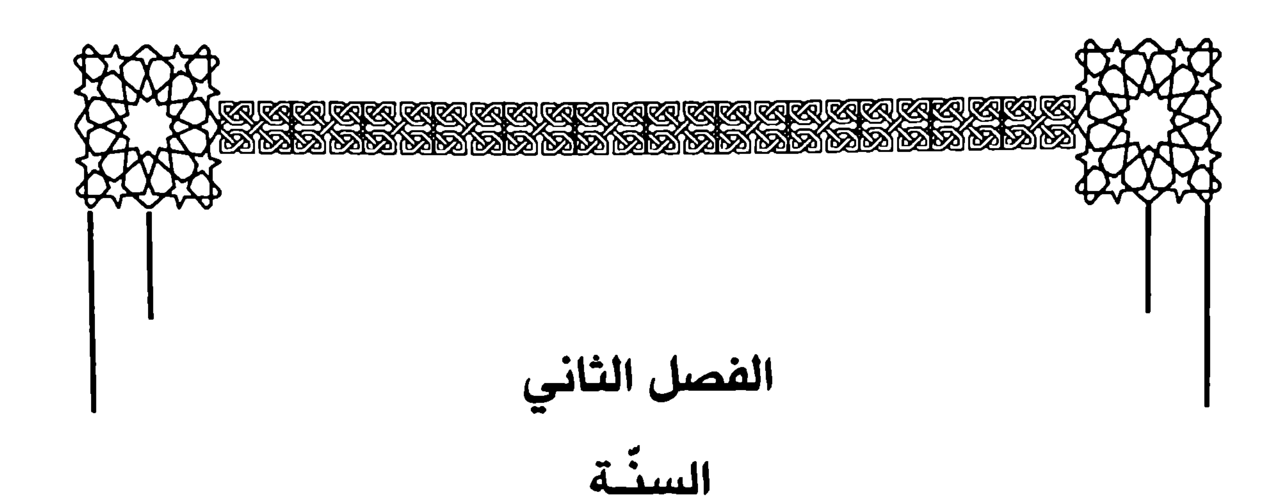
المثال الثاني: ردّهم المحكم المعلوم بالضرورة أنّ الرسل جاؤوا به من إثبات علوّ الله على خلقه، واستوائه على عرشه بمتشابه قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

﴿ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧] ونحو ذلك، ثم تحيّلوا وتمحّلوا حتّى ردّوا نصوص العلو والفوقية بمتشابهه.

المثال الثالث: ردّ القدرية النصوص الصريحة المحكمة في قدرة الله على خلقه، وأنّه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، بالمتشابه من قوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، و﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، و﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: ٧]، ثمّ استخرجوا لتلك النصوص المحكمة وجوهاً أخر، أخرجوها به من قسم المحكم، وأدخلوها في المتشابه.

المثال الرابع: ردّ الجبرية النصوص المحكمة في إثبات كون العبد قادراً مختاراً فاعلاً بمشيئته بمتشابه قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، و﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٦]، وقوله: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩] وأمثال ذلك، ثمّ استخرجوا لتلك النصوص من الاحتمالات التي يقطع السامع أنّ المتكلِّم لم يُرِدْها ما صيَّروها به متشابهة». [المصدر السابق (٢/٢٧٥-٢٧٦) وانظر بقية الأمثلة في (٢/٢٧٦ وما بعدها)].





الفصل الثاني

السنّة

نذكر في هذا الفصل رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حقيقة السنّة، وحجّيّتها، ومرتبتها من الكتاب، ومنزلتها منه، ورأيه من استقلال السنّة بتشريع الأحكام، وحكم أفعال الرسول ﷺ، وهمّه بالفعل، وتركه، وموقفه من قول الصحابي: أمرت، هل له حكم الرفع؟، وقول التابعي: من السنّة، هل هو من جملة السنّة؟ كما نتعرّض لمبحث الأخبار، وما يتعلّق بها من مسائل؛ فيشتمل على أحد عشر مبحثاً:

المبحث الأول: حقيقة السنّة.

يعرّف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ السنّة تعريفاً شاملاً، فيقرّر أنّها كلّ ما سنّه النبيّ ﷺ، فيعمّ الواجب والمستحب، ويرى أنّ إطلاق السنّة على ما يقابل الواجب هو اصطلاح حادث، فقال:

«السنة هي الطريقة، يقال سننت له كذا أي شرعت. فالسنّة هي الطريقة المتبعة وجوباً واستحباباً لقوله ﷺ: **«مَنْ رغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»**[1]،

(١) هو جزء من حديث طويل، في قصة ثلاثة رهط، سألوا عن عبادة النبي ﷺ فتقالوها. أخرجه البخاري في النكاح، باب الترغيب في النكاح (رقم: ٥٠٦٣)، ومسلم في النكاح: باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه... (رقم: ١٤٠١)، عن أنس بن مالك.

وقوله: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي»[1]، وقال ابن عباس: «من خالف السنة كفر»[2]. وتخصيص السنّة بما يجوز تركه اصطلاح حادث، وإلاّ فالسنّة ما سنّه رسول الله ﷺ لأمّته من واجب ومستحب.

فالسنّة هي الطريقة، وهي الشريعة، والمنهاج، والسبيل[3] [تحفة المولود (١٣٨)] وانظر: [زاد المعاد (١/ ٤٣٢)، وكتاب الصلاة (١٢٠)، وبدائع الفوائد (١٤/ ١٣٠)].

المبحث الثاني: حجيّة السنّة

ذهب الإمام ابن القيّم رحمه الله إلى أنّ السنّة حجّة يجب العمل بها، والرجوع إليها في استنباط الأحكام الشرعية وإن لم نجد ذلك في كتاب الله عز وجل.

أمّا الكتاب فقد ذكر آيات كثيرة في وجوب طاعة الرسول ﷺ، منها:

قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص]. فبين وجه الدلالة من الآية فقال:

«فقسم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما، إمّا الاستجابة لله والرسول وما جاء به، وإما اتّباع الهوى، فكلّ ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى». [إعلام الموقعين(١/ ٤٧)].

---

(١) تقدم تخريجه ص١٢٦.

(٢) تقدم تخريجه ص١٢٧، ونبّهت على أنه من قول ابن عمر، وليس من قول ابن عباس رضي الله عنهم أجمعين.

(٣) ما ذهب إليه الإمام ابن القيّم رحمه الله هو عرف اللغويين والمحدّثين، وقوله: تخصيص السنّة بما يجوز تركه، هو عُرفُ الفقهاء، ويطلقونه على ما ليس بواجب.
أمّا في عرف الأصوليين فالسنّة هي: ما نُقِلَ عن رسول الله ﷺ قولاً أو فعلاً أو إقراراً.
انظر: «العدة» (١/ ١٦٥)، «الفقيه والمتفقه» (١/ ٢٥٧)، «الإحكام للآمدي» (١/ ١٤٥)، «المصباح المنير» (١/ ١٩٢)، «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٦٠)، «الإبهاج» (٢/ ٢٦٣)، «البحر المحيط» (٤/ ١٦٣)

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء].

قال مبيّناً وجه الاستدلال من الآية :

«فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاماً بأنّ طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنّه أوتي الكتاب ومثله معه؛ ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيذاناً بأنّهم إنّما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة، كما صحّ عنه ﷺ أنّه قال: «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»[1]، وقال: «**إنما الطاعة في**

(١) ورد عن عمران بن حصين، والحسين بن علي، وابن مسعود، وعائشة، والنواس بن سمعان، والحسن مرسلاً.

أمّا حديث عمران بن حصين: فرواه الطبراني في «الكبير» (١٨/١٧٠)، وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/٢٢٦): «رواه أحمد بألفاظ والطبراني باختصار، وفي بعض الإشارة لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ورجال أحمد رجال الصحيح».

وأمّا حديث الحسين بن علي: فرواه الطبراني أيضاً في «الأوسط» (رقم: ٣٩١٧). وقال الحافظ الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه علي بن سعيد بن بشير وفيه لين، وهو حافظ، وبقية رجاله ثقات» المرجع السابق (٩/١٨٧).

وأمّا حديث ابن مسعود: فرواه البزار في مسنده (رقم: ١٩٨٨).

وأمّا حديث عائشة: فرواه القضاعي في «مسند الشهاب» (رقم: ٨٧٢).

وأمّا حديث النواس بن سمعان: فرواه البغوي في «شرح السنّة» (رقم: ٢٤٥٥)، وضعّف سنده محقّق الكتاب.

وأمّا حديث الحسن: فرواه ابن أبي شيبة في «المصنّف» (٦/٥٤٥)، والخلال في «السنّة» (رقم: ٥٨).

وورد بلفظ: «**لا طاعة لمخلوق في معصية الله**» عن علي وعمران وابن مسعود.

أمّا حديث عليّ: فرواه أحمد (١/١٣١).

المعروف»[1]، وقال في ولاة الأمور: **«من أمركم منهم بمعصية الله فلا سمع له ولا طاعة»**[2]، وقد أخبر ﷺ عن الذين أرادوا دخول النار لما أمرهم أميرهم بدخولها: **«إنهم لو دخلوا لما خرجوا منها»** مع أنّهم إنّما كانوا يدخلونها طاعة لأميرهم، وظنّاً أنّ ذلك واجب عليهم، ولكن لمّا قصّروا في الاجتهاد، وبادروا إلى طاعة مَنْ أمر بعصية الله وحملوا عموم الأمر بالطاعة بما لم يرده الآمر ﷺ وما قد علم من دينه إرادة خلافه، فقصّروا في الاجتهاد وأقدموا على تعذيب أنفسهم وإهلاكها من غير تثبّت وتبيّن هل ذلك طاعة لله ورسوله أم لا. فما الظن بمن أطاع غيره في صريح مخالفة ما بعث الله به رسوله؟ ثُمّ أمر تعالى برد ما تنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله إن كانوا مؤمنين وأخبرهم أنّ ذلك خير لهم في العاجل وأحسن تأويلاً في العاقبة».

ثمّ ذكر ما تضمّنته هذه الآية من الأمور، فقال:

«منها أنّ قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ نكرة في سياق الشرط تعمّ كلّ ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دِقّه وجِلّه، جليّه وخفيّه، ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه، ولم يكن كافياً، لم يأمر بالردّ إليه، إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالردّ عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع.

= وأمّا حديث عمران: فرواه أحمد (٥/٦٦)، والطبراني في «الكبير» (١٨/٢٢٩، ١٨٥، ١٧٠، ١٧٧)، وفي «الأوسط» (٤٣٢٢).

وأمّا حديث ابن مسعود: فرواه أحمد.

فالحديث صحيح بمجموع هذه الطرق، خاصة وأنّ له شواهد أخرى بألفاظ متقاربة. انظر «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (رقم: ١٧٩ و١٨٠).

(١) هو جزء من حديث طويل في قصة الأمير الذي أمر جنده بدخول النار، أخرجه البخاري في الأحكام: باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (رقم: ٧١٤٥)، ومسلم في الإمارة: باب وجوب طاعة الأمراء وتحريمها في المعصية (رقم: ١٨٤٠)، عن عليّ رضي الله عنه.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢٨٦٣) بنحوه، وحسنّه الشيخ الألباني رحمه الله في الصحيحة (٢٣٤٢).

ومنها أنّ الناس أجمعوا أنّ الرد إلى الله سبحانه وتعالى هو الردّ إلى كتابه، والردّ إلى الرسول ﷺ هو الردّ إليه نفسه في حياته وإلى سنّته بعد وفاته.

ومنها: أنّه جعل هذا الردّ من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هذا الرد انتفى الإيمان ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، ولا سيما التلازم بين هذين الأمرين، فإنّه من الطرفين، وكلّ منهما ينتفي بانتفاء الآخر. ثمّ أخبرهم أنّ هذا الرد خير لهم، وأنّ عاقبته أحسن عاقبة؛ ثمّ أخبر سبحانه أنّ من تحاكم أو حاكم إلى غير ما جاء به الرسول فقد حكَّم الطاغوت وتحاكم إليه؛ والطاغوت كلّ ما تجاوز به العبدُ حدَّه من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كلّ قوم من يتحاكمون إليه غيرَ الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتّبعونه على غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنّه طاعة لله، فهذه طواغيت العالم إذا تأمّلتها وتأمّلت أحوال الناس معها رأيت أكثرهم عدلوا من عبادة الله إلى عبادة الطاغوت، وعن التحاكم إلى الله وإلى الرسول إلى التحاكم إلى الطاغوت، وعن طاعته ومتابعة رسوله إلى طاعة الطاغوت ومتابعته، وهؤلاء لم يسلكوا طريق الناجين الفائزين من هذه الأمّة ـ وهم الصحابة ومن تبعهم ـ ولا قصدوا قصدهم، بل خالفوهم في الطريق والقصد معاً. ثم أخبر تعالى عن هؤلاء بأنّهم إذا قيل لهم: تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول أعرضوا عن ذلك، ولم يستجيبوا للداعي، ورضوا بحكم غيره. ثمّ توعّدهم بأنّهم إذا أصابتهم مصيبة في عقولهم وأديانهم وبصائرهم وأبدانهم وأموالهم بسبب إعراضهم عما جاء به الرسول وتحكيم غيره والتحاكم إليه كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ﴾ [المائدة: ٤٩] اعتذروا بأنّهم إنما قصدوا الإحسان والتوفيق، أي بفعل ما يرضي الفريقين ويوفق بينهما كما يفعله من يروم التوفيق بين ما جاء به الرسول وبين ما خالفه ويزعم بذلك أنّه محسن، قاصد الإصلاح والتوفيق. والإيمان إنما يقتضي إلقاء الحرب بين ما جاء به الرسول وبين كلّ ما خالفه من طريقة وحقيقة وعقيدة وسياسة ورأي، فمحض الإيمان في هذا الحرب لا في التوفيق، وبالله التوفيق .

ثمّ أقسم سبحانه بنفسه على نفي الإيمان عن العباد حتى يحكِّموا رسوله في كلّ ما شجر بينهم من الدقيق والجليل، ولم يكتف في إيمانهم بهذا التحكيم بمجرّده حتى ينتفي عن صدورهم الحرج والضيق عن قضائه وحكمه، ولم يكتف منهم أيضاً بذلك حتى يسلّموا تسليماً، وينقادوا انقياداً، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فأخبر سبحانه أنّه ليس لمؤمن أن يختار بعد قضائه وقضاء رسوله، ومن تخير بعد ذلك فقد ضلّ ضلالاً مبيناً.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ [الحجرات: ١] أي: لا تقولوا حتّى يقول، ولا تأمروا حتى يأمر، ولا تفتوا حتى يفتي، ولا تقطعوا أمراً حتّى يكون هو الذي يحكم فيه ويمضيه. روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما: «لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة»[١]، وروى العوفي عنه قال: نهوا أن يتكلّموا بين يدي كلامه»[٢].

والقول الجامع في معنى الآية: لا تعجلوا بقول ولا فعل قبل أن يقول رسول الله ﷺ أو يفعل.

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٢﴾ [الحجرات]، ذكر وجه الاستدلال بهذه الآية فقال:

«فإذا كان رفع أصواتهم فوق صوته سبباً لحبوط أعمالهم، فكيف تقديم آرائهم وعقولهم وأذواقهم وسياستهم ومعارفهم على ما جاء به ورفعها عليه؟! أليس هذا أولى أن يكون محبطاً لأعمالهم؟!

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ

---

(١) عزاه السيوطي في الدر المنثور (٥٤٦/٧) إلى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه وأبي نعيم في الحلية عنه.

(٢) عزاه السيوطي في المصدر السابق إلى ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عنه.

أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾ [النور: من الآية ٦٢]، قال مبيّناً وجه الاستدلال من هذه الآية:

«فإذا جعل من لوازم الإيمان أنّهم لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه إلاّ باستئذانه، فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي إلاّ بعد استئذانه. وإذنه يعرف بدلالة ما جاء به على أنّه أذن فيه» [إعلام الموقّعين (١/٤٨-٥٢)].

أمّا من السنّة فقد استدلّ بأحاديث كثيرة منها:

قوله ﷺ: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ**»، وفي لفظ: «**كلّ عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ**».

قال: «أخبر رسول الله ﷺ أنّ كلّ عمل ليس عليه أمره فهو مردود على فاعله، مضروب وجهه، ولا يزيده من الله إلاّ بعداً كما ثبت في صحيح مسلم»[1]. وذكر الحديث.

قال: «وقد أخبر ﷺ أنّ الله جعل الذلّة والصغار على من خالف أمره، ففي مسند الإمام أحمد وصحيحي الحاكم وابن حبان[2] من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبدالله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي،**

---

(١) أخرجه البخاري في: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جَور فالصلح مردود (رقم: ٢٦٩٧)، ومسلم في: الأقضية، باب: نقض «الأحكام» الباطلة، وردّ محدثات الأمور (رقم: ١٧١٨) عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا باللّفظ الثاني، وهو لمسلم.

أمّا اللّفظ الأوّل، فلم يرد في شيء من دواوين السنّة، وإنّما ورد بلفظ آخر وهو: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ**» وهو لمسلم أيضاً (رقم: ١٧١٧).

(٢) أخرجه أحمد (٢/٥٠ و٩٢)، وكذا الطبراني في «مسند الشاميين» (رقم: ٢١٦)، وعبد بن حميد في «مسنده» (رقم: ٨٤٨)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (رقم: ١١٩٩)، عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «**بُعثت بين يدي الساعة بالسيف...**» وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٦/٤٩): «رواه أحمد وفيه عبدالرحمن بن ثابت وثّقه ابن المديني وغيره، وضعّفه أحمد وغيره، وبقية رجاله ثقات». وانظر (٥/٢٦٧).

لكن له شاهد مرسل أخرجه ابن أبي شيبة (٤/٢١٦ و٦/٤٧٠)، عن طاووس، وحسّنه الحافظ ابن حجر في «تغليق التعليق» (٣/٤٤٥)، وصحّح الحديث الشيخ الألباني=

وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم».

وفي جامع الترمذي ومسند الإمام أحمد وغيرهما عن العرباض بن سارية قال: «وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله! كأنها موعظة مودّع فماذا تعهد إلينا؟ قال: **أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، فإنّه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدي، تمسّكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة**» [الكلام على مسألة السماع (١٠٣-١٠٤)].

أمّا من حيث الإجماع، فقد نقل عن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قوله:

«أجمع المسلمون على أنّ من استبانت له سنّة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس»[1]. [إعلام الموقعين (١/ ٧، ٢/ ٢٦٣)، مدارج السالكين (٢/ ٣٣٥)].

المبحث الثالث: مرتبة السنّة من الكتاب:

يقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ السنّة تلي القرآن في الاعتبار وقوّة الاستدلال، فيقول:

= بمجموع طرقه. انظر «إرواء الغليل» (رقم: ١٢٦٩)،

والحديث عزاه ابن القيّم إلى صحيحي الحاكم وابن حبان ـ كما تقدّم ـ، ولم أقف عليه في هذين المرجعين، ولا الحافظ ابن حجر، ولا الشيخ الألباني رحمهما الله، والله أعلم.

(١) وهذا يدلّ عل أنّ من أنكر حجيّة السنّة فقد خرق إجماع المسلمين، ومن هنا تعلم أنّ الطائفة التي سمّت نفسها «القرآنيين»، وتزعم أنّها تأخذ الأحكام من القرآن، ولا ترجع إلى السنّة، أنّ هذه الطائفة مارقة من الإسلام، وقد تعرّض الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لمثل هذه الطائفة ـ في وقته ـ وأبطل شبهها في كتابه «الرسالة» و«جماع العلم». وكنّا نظنّ أنّ هذه الطائفة التي عناها الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد اندثرت، فإذا به تنبت من جديد، وتينع رؤوسها، ولكن الله عَزَّ وَجَلَّ قيّض من يقطع تلك الرؤوس، كالشيخ ابن باز والشيخ الألباني والشيخ ابن عثيمين وغيرهم رحمهم الله. وممّن تصدّى لها أيضاً وكشف دسائسها الدكتور مصطفى السباعي في كتابه القيّم «السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي»، فليراجع فإنّه مهمّ.

«فكانت فتاويه ﷺ جوامع الأحكام، ومشتملة على فصل الخطاب، وهي في وجوب اتباعها وتحكيمها والتحاكم إليها ثانية الكتاب، وليس لأحد من المسلمين العدول عنها ما وجد إليها سبيلاً» [إعلام الموقعين (١/ ١١)].

ويقول في بيانه لأنواع الرأي المحمود:

«أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنّة». [المصدر السابق (١/ ٨٥)].

وذكر بأنّ هذه طريقة العلماء فقال:

«ولم يزل أئمّة الإسلام على تقديم الكتاب على السنّة». [المصدر السابق (١/ ٨٥)].

أمّا من حيث العمل والاجتهاد وفهم النصوص، فيقرّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ السنّة متساوية مع القرآن، وأنّهما متلازمتان من حيث إنّ السنّة مبيّنة للقرآن وموضحة لمعانيه ـ كما سيأتي ـ وقد أشار إلى هذا في معرض ذكره للأصول التي بنيت عليها فتاوى الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والتي تقيّد بها في اجتهاده، ولم يخرج عليها في الغالب، حيث ذكر الأصل الأول وهو النصوص، ويقصد بذلك نصوص الكتاب والسنّة فقال:

«فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان». [إعلام الموقعين (١/ ٢٩)].

المبحث الرابع: منزلة السنة من القرآن.

بيّن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ علاقة السنّة بالقرآن، وحصرها في ثلاثة أنواع: فإمّا أن تكون مقرّرة لحكم جاء في القرآن، وإمّا مبيّنة له، وإمّا منشئة لحكم سكت عنه القرآن، فقال:

«والسنّة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة له من كلّ وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظافرها.

الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن، وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرّمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام[1]» [إعلام الموقعين (٢/ ٢٨٨)].

وقد أنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من ردّ السنة بحجة معارضتها لظاهر القرآن فقال:

«والذي يشهد الله ورسوله به، أنّه لم تأت سنّة صحيحة واحدة عن رسول الله ﷺ تناقض كتاب الله، وتخالفه ألبتة، كيف ورسول الله ﷺ هو المبيّن لكتاب الله، وعليه أُنزل، وبه هداه الله، وهو مأمور باتّباعه، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده؟

ولو ساغ ردّ سنن رسول الله ﷺ لِمَا فهمه الرجل من ظاهر الكتاب، لرُدَّت بذلك أكثر السّنن، وبطلت بالكليّة، فما من أحد يُحتجّ عليه بسنّة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته، إلاّ ويمكنه أن يتشبّث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السنّة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل. حتى إنّ الرافضة قبّحهم الله سلكوا هذا المسلك بعينه في ردّ السنن الثّابتة المتواترة، فردّوا قوله ﷺ: «**لا نُورَث، ما تركنا صدقة**»[2]، وقالوا: هذا حديث يخالف كتاب الله، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: من الآية ١١].

وردّت الجهمية ما شاء الله من الأحاديث الصحيحة في إثبات الصفات بظاهر قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ [الشورى: من الآية ١١].

وردّت الخوارج من الأحاديث الدالة على الشفاعة، وخروج أهل الكبائر من الموحّدين من النّار بما فهموه من ظاهر القرآن.

وردّت الجهمية أحاديث الرؤية مع كثرتها وصحّتها، بما فهموه من ظاهر القرآن في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: من الآية ١٠٣].

وردّت القدرية أحاديث القدر الثابتة بما فهموه من ظاهر القرآن.

---

(١) ذكر هذه الأنواع الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الرسالة» (٩١).

(٢) أخرجه البخاري مطوّلاً في فرض الخمس، باب: فرض الخمس (رقم: ٣٠٩٤)، ومسلم في الجهاد والسير، باب: قول النبي ﷺ: «**لا نورث، ما تركنا فهو صدقة**». (رقم: ١٧٥٨) عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا.

وردّت كلّ طائفة ما ردّته من السنة بما فهموه من ظاهر القرآن.

فإمّا أن يطّرد الباب في ردّ هذه السنن كلِّها، وإمّا أن يطّرد الباب في قبولها ولا يُردّ شيء منها لما يفهم من ظاهر القرآن.

أمّا أن يردَّ بعضها ويُقبلَ بعضها، ونسبة المقبول إلى ظاهر القرآن كنسبة المردود، فتناقض ظاهر، وما من أحد ردّ سنّة بما فهمه من ظاهر القرآن، إلاّ وقد قبِلَ أضعافها مع كونها كذلك.

وقد أنكر الإمام أحمد والشافعي وغيرهما على من ردّ أحاديث تحريم كلّ ذي ناب من السباع بظاهر قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: من الآية ١٤٥].

وقد أنكر النبي ﷺ على من ردّ سنّته التي لم تذكر في القرآن ولم يدَّع معارضة القرآن لها، فكيف يكون إنكاره على من ادّعى أن سنّته تخالف القرآن وتعارضه؟». [الطرق الحكمية (٥٥-٥٦)].

وقد ذكر في موضع آخر أمثلة كثيرة، بلغت ستة وسبعين مثالاً لمن ردّ السّنن وأبطلها بظاهر القرآن، متمسّكين بالمتشابه من القرآن، مبيّناً طريقة السلف في العمل بالنصوص جميعاً، والتوفيق بينها، ودفع ما يوهم التعارض. [انظر: إعلام الموقعين (٢/ ٢٧٥ وما بعدها) وانظر مختصر الصواعق (٥٤٩، ٦٣٤، ٦٣٦)، زاد المعاد (٥/ ١٢٨، ٢٩٢، ٥٦٦)، أحكام أهل الذمة (٣٤٢)، إعلام الموقعين (٣/ ١٢)، الروح (١٢٤، ١٢٥)، تهذيب السنن (١/ ٤٦)، الصواعق المرسلة (٦١١، ٧٥٧، ١٥٣٤)، النونية (٢/ ٢٤٧)].

المبحث الخامس: استقلال السنّة بتشريع الأحكام.

تقدّم الكلام عن منزلة السنّة من القرآن، وذكرنا أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد حصر ذلك في ثلاثة أوجه:

- منها أن تكون موجِبَةً لحكِم سكت عنه القرآن.

ويظهر بهذا أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذهب إلى أنّ السنّة تستقلّ بتشريع الأحكام، وأنّها كالقرآن في تحليل الحلال، وتحريم الحرام، يجب

الرجوع إليها في ذلك. وقد بحث هذه المسألة في فصل عقده في الزيادة عن النصّ، هل هي نسخ؟ وفيما قاله:

«الحديث الصحيح أصل بنفسه، والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما، فالسنّة أصل قائم بنفسه..». [إعلام الموقعين (٢/ ٣١١)].

وقال أيضاً: «فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبيّ ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحلّ معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم، لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصّة به، وأنّه إذا لم تجب طاعته إلاّ فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصّة تختصّ به، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]». [المصدر السابق (٢/ ٢٨٨-٢٨٦)] وانظر: (٢/ ٢٩٦و٣٣٦)، وزاد المعاد (٥/ ٦٩٣).

وممّا استدلّ به على أنّ السنّة مستقلّة بتشريع الأحكام قوله ﷺ: «**لا ألفينّ أحدكم متّكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول: لا أدري ما وجدناه في كتاب الله اتّبعناه**»(١).

قال رحمه الله: «ونحن نقول قولاً كليّاً نشهد الله تعالى عليه وملائكته: أنّه ليس في حديث رسول الله ﷺ ما يخالف القرآن، ولا ما يخالف العقل الصريح، بل كلامه بيان للقرآن وتفسير له وتفصيل لما أجمله، وكلّ حديث ردّه من ردّ الحديث لزعمه أنّه يخالف القرآن فهو موافق للقرآن مطابق له، وغايته أن يكون زائداً على ما في القرآن، وهذا الذي أمر رسول الله ﷺ بقبوله، ونهى عن ردّه بقوله: ـ وذكر الحديث ـ قال: فهذا الذي وقع من وضع قاعدة باطلة له لردّ الأحاديث بها بقولهم في كلّ حديث زائد على ما

---

(١) أخرجه أبو داود في السنّة، باب: في لزوم السنّة (٤٦٠٥) والترمذي في العلم، باب: ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ (٢٦٦٣) وابن ماجه في المقدّمة، باب: تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه (١٣) عن أبي رافع، وصحّحه الترمذي والشيخ الألباني رحمه الله في صحيح السنن الثلاثة وفي المشكاة (رقم: ١٦٢).

في القرآن: هذه زيادة على النصّ فيكون نسخاً، والقرآن لا ينسخ بالسنة. فهذا بعينه هو الذي حذّر منه رسول الله ﷺ أمّته، ونهاهم عنه، وأخبرهم أنّ الله تعالى أوحى إليه الكتاب ومثله معه، فمن ردّ السنّة الصحيحة بغير سنّة تكون مقاومة لها، متأخّرة عنها، ناسخة لها، فقد ردّ على رسول الله ﷺ وردّ وحي الله»[1]. [مختصر الصواعق (٦٣٦-٦٣٧)].

المبحث السادس: أفعال الرسول ﷺ.

يذهب الإمام ابن القيّم رحمه الله إلى أنّ أفعال الرسول ﷺ لا تدلّ على الوجوب، وإنّما تدلّ على مطلق الاقتداء والتأسّي، فقد قال في مسألة اشتراط الطهارة للطواف بعدما رجّح عدم اشتراطها، وأورد سؤالاً فقال:

«فإن قيل: قد طاف النبي ﷺ متوضّئاً، وقال: «**خذوا عني مناسككم**[2]؟» أجاب عنه بقوله:

«قيل: الفعل لا يدلّ عل الوجوب، والأخذ عنه: هو أن يفعل كما فعل عل الوجه الذي فعل، فإذا كان قد فعل فعلاً على وجه الاستحباب، فأوجبناه، لم نكن قد أخذنا عنه، وتأسّينا به، مع أنّه ﷺ فعل في حجّته أشياء كثيرة جدّاً لم يوجبها أحد من الفقهاء»[3] [تهذيب السنن (١/ ٥٣)].

---

(١) وقد شذّ عن هذا طوائف من أهل البدع، ووضعوا في ذلك حديثاً عن ثوبان مرفوعاً: «**ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله، وإنما أنا موافق كتاب الله وبه هداني الله**». قال العلاّمة ابن عبدالبر ـ رحمه الله ـ: «قال عبدالرحمن بن مهدي: «الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث». ثم قال: وهذه الألفاظ لا تصحّ عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم من أهل العلم، وقالوا: نحن نعرض هذا الحديث على كتاب الله قبل كلّ شيء، ونعتمد على كلّ ذلك، قالوا: فلمّا عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً لكتاب الله، لأننا لم نجد في كتاب الله ألاّ يُقبَلَ من حديث رسول الله ﷺ إلاّ ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسّي به، والأمر بطاعته، ويحذّر من المخالفة عن أمره جملة على كلّ حال». «جامع بيان العلم وفضله» (١٩١/٢).

(٢) طرف من حديث جابر الطويل في صفة حجّ النبي ﷺ، وقد تقدّم تخريجه.

(٣) قبل ذكر مذاهب الأصوليّين في المسألة، لا بدّ من تحرير محلّ النزاع، لأنّ أفعال الرسول ﷺ تنقسم إلى أقسام عدّة. =

المبحث السابع: الهمّ بالفعل[1].

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ ما همّ النبي ﷺ بفعله ولم يفعله

= أحدها: ما كان من هواجس النفس، والحركات البشرية، كتصرّف الأعضاء، وحركات الجسم.

الثاني: الأفعال الجبليّة، كقيامه، وقعوده، ونحوهما.

الثالث: ما احتمل أن يخرج عن الجبليّة إلى التشريع بمواظبته على وجه خاص، كأكله وشربه، ولبسه ونومه.

الرابع: ما علم اختصاصه به، كالزيادة في النكاح على أربعة نسوة.

الخامس: الفعل المجرّد عمّا سبق، وهو ما فعله ابتداءً من غير سبب، وهو نوعان:

أحدهما: ما لم يظهر فيه قصد القربة.

الثاني: ما ظهر منه قصد القربة.

فهذا النوع هو المقصود الأصلي بهذه التقسيمات، وهو محلّ الخلاف بين العلماء، حيث اختلفوا على أقوال:

الأوّل: أنه للوجوب، وبه قال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وأبو علي الطبري وابن أبي هريرة وابن خيران من الشافعية، وأكثر المالكية كابن القصّار والأبهري وغيرهما، وصحّحه الباجي، وأشار ابن القصّار وابن خويز منداد إلى أنّه مذهب مالك، وهو رواية عن الإمام أحمد، وعليها أكثر أصحابه، وإليه ذهب مشايخ سمرقند من الحنفية، واختاره ابن السمعاني.

الثاني: أنّه للندب، ونسب إلى الشافعي، وهو رواية عن أحمد، وهو اختيار أبي الحسن التميمي والجويني وابن الحاجب، وذهب إليه من المالكية ابن المنتاب، وبه قال الظاهرية والمعتزلة.

الثالث: أنّه للإباحة، وهو قول مشايخ العراق من الحنفية كالكرخي وغيره، وحكاه الآمدي والرازي عن مالك.

الرابع: الوقف، وبه قال القاضي أبو بكر واختاره الشيرازي والغزالي والصيرفي والدّقاق والرازي والبيضاوي والقاضي أبو الطيب الطبري وأبو الخطّاب وإلى هذا ذهب أكثر الأشعرية والمتكلّمين والأوّل هو الراجح.

انظر: البرهان (ف/٤٠٠)، العدّة (٧٣٤/٣)، قواطع الأدلّة (١٩٧/٢)، إحكام الفصول (ف/٢٦٠)، رفع الحاجب (١١٧/٢)، المحقّق من علم الأصول لأبي شامة (٦٢)، ميزان الأصول (٤٥٧)، أصول السرخسي (٨٦/٢)، الإحكام للآمدي (١٤٩/١)، المحصول (٣٤٥/٣/١)، التبصرة (٢٤٢)، المستصفى (٢١٤/٢)، التمهيد لأبي الخطاب (٣١٧/٢)، نهاية الوصول (٢١٢١/٦)، الإبهاج (٢٦٥/٢)، البحر المحيط (١٨١/٤).

(١) انظر «البحر المحيط» (٢١١/٤)، «إرشاد الفحول» (٤١).

يدخل في فعله، معلّلاً ذلك بأنه رَحِمَهُ اللَّهُ لا يهم إلاّ بأمر مشروع.

وقد استدلّ على ذلك بهمّه ﷺ بإحراق بيوت المتخلِّفين عن الجماعة، حيث روى أبو هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «**والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب، فيحتطب، ثمّ آمر بالصلاة، فيؤذّن لها، ثمّ آمر رجلاً فيؤمّ الناس، ثمّ أخالف إلى رجال فأحرّق عليهم بيوتهم**»[1].

فاحتجّ بهذا الحديث على وجوب صلاة الجماعة، وقال:

«وإنما لم يفعل النبي ﷺ ما همّ به للمانع الذي أخبر أنّه منعه منه، وهو اشتمال البيوت على من لا تجب عليه الجماعة من النساء والذرّية، فلو أحرقها عليهم لتعدّت العقوبة إلى من لا تجب عليه، وهذا لا يجوز كما إذا وجب الحد على الحامل، فإنّه لا يقام عليها حتى تضع لئلا تسري العقوبة إلى الحمل، ورسول الله ﷺ لا يهم بما لا يجوز له فعله أبداً» [كتاب الصلاة (١١٦-١١٧)].

المبحث الثامن: ترك النبيّ ﷺ[2].

قرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بأنه إذا نقل عن النبيّ ﷺ أنّه ترك كذا، وانعقد سبب فعله في عهده ولم يفعله، كان تركه من جملة أقسام السنّة. فقال في مسألة عمل أهل المدينة:

«وأمّا نقلهم لتركه ﷺ فهو نوعان، وكلاهما سنّة:

أحدهما: تصريحهم بأنه ترك كذا وكذا ولم يفعله، كقوله في شهداء أحد: «ولم يغسلهم، ولم يصلّ عليهم»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في الأذان: باب وجوب صلاة الجماعة (رقم/٦٤٤)، ومسلم في المساجد: باب فضل صلاة الجماعة (رقم/٦٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (٤/٢١٤)، شرح الكوكب (٢/١٦٥)، إرشاد الفحول (٤٢)، أصول الإمام أحمد (٢٠١).

(٣) أخرجه البخاري في الجنائز: باب الصلاة على الشهيد (رقم: ١٣٤٣)، عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما بنحوه.

وقوله في صلاة العيد: «لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء»[١]، وقوله في جمعه بين الصلاتين: «ولم يسبّح بينهما ولا على أثر واحدة منهما»[٢]، ونظائره.

والثاني: عدم نقلهم لما لو فعله لتوفّرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحد منهم على نقله، فحيث لم ينقله واحد منهم البتة ولا حدّث به في مجمع أبداً، عُلِم أنه لم يكن، وهذا كترْكِه التلفّظ بالنيّة عند دخوله في الصلاة، وتركِه الدعاء بعد الصلاة مستقبل المأمومين وهم يؤمِّنون على دعائه دائماً بعد الصبح والعصر، أو في جميع الصلوات، وتركِه رفْع يديه كلّ يوم في صلاة الصبح بعد رفع رأسه من ركوع الثانية وقوله: «**اللهم اهدنا فيمن هديت**» يجهر بها، ويقول المأمومون(*) كلّهم آمين؛ ومن الممتنع أن يفعل ذلك ولا ينقله عنه صغير ولا كبير ولا رجل ولا امرأة ألبتّة، وهو مواظب عليه هذه المواظبة لا يخلّ به يوماً واحداً، وتركه الاغتسال للمبيت بمزدلفة، ولرمي الجمار، ولطواف الزيارة، ولصلاة الاستسقاء والكسوف، ومن هٰهنا يعلم أنّ القول باستحباب ذلك خلاف السنّة. فإنّ ترْكَه ﷺ سنّة، كما أنّ فعلَه سنّة، فإذا استحببنا فعْلَ ما تركَه، كان نظير استحبابنا ترك ما فعلَه، ولا فرق. فإن قيل: من أين لكم أنّه لم يفعله؟ وعدم النقل لا يستلزم نقل العدم. فهذا سؤال بعيد جدّاً عن معرفة هديه وسنّته وما كان عليه، ولو صحّ هذا السؤال، وقُبِل، لاستحبّ لنا مستحِبٌّ الأذان للتراويح، وقال: من أين لكم أنّه لم ينقل؟ واستحبّ لنا مستحِبٌّ آخر الغسل لكلّ صلاة، وقال: من أين لكم أنّه لم ينقل؟ واستحبّ لنا مستحبّ آخر النداء بعد الأذان للصلاة: «يرحمكم الله» ورفع بها صوته، وقال: من أين لكم أنّه لم ينقل؟ واستحبّ لنا آخر لبس السواد والطرحة للخطيب، وخروجه بالشاويش يصيح بين يديه،

---

(١) أخرجه مسلم في صلاة العيدين (رقم٨٦٦)، عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما بنحوه.

(٢) أخرجه البخاري في الحجّ: باب من جمع بينهما، ولم يتطوّع (رقم: ١٦٧٣)، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «جمع النبي ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع، كلّ واحدة منهما بإقامة ولم يسبّح».

(*) في الأصل: المأمون.

ورفع المؤذنين أصواتهم كلّما ذكر الله واسم رسوله جماعة وفرادى، وقال: من أين لكم أنّ هذا لم ينقل؟ واستحبّ لنا آخر صلاة ليلة النصف من شعبان أو ليلة أول جمعة من رجب، وقال: من أين لكم أنّ إحياءهما لم ينقل؟ وانفتح باب البدعة، وقال كلّ من دعا إلى بدعة: من أين لكم أنّ هذا لم ينقل؟

ومن هذا تركه أخذ الزكاة من الخضروات والمباطخ وهم يزرعونها بجواره بالمدينة كلّ سنة، فلا يطالبهم بزكاة ولا هم يؤدّونها إليه». [إعلام الموقعين (٢/ ٣٧٠-٣٧٢) وانظر: «زاد المعاد» (١/ ٤٣٣) و(٥٢٠ و٥٢١)، «إغاثة اللهفان» (٢/ ١٢٣)].

المبحث التاسع: قول الصحابي: «أمرت».

إذا قال الصحابي: «أمرت بكذا»[1] فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ يرى أنّه حجّة، ولا فرق بينه وبين قوله: أمرني رسول الله ﷺ، فقد أشار إلى ذلك في مسألة عدّة المختلعة عند تعليقه على حديث ابن عباس: «أنّ امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها، فأمرها النبي ﷺ أو أمرت أن تعتد بحيضة».

وقد نقل قول من أعلّه بأنّ الصحيح فيه: «أُمِرت» بحذف الفاعل، فأجاب عن ذلك بقوله:

«ولا تعارض بين أُمِرَتْ، وأَمَرَها رسول الله ﷺ، إذ من المحال أن يكون الآمر لها بذلك غير رسول الله ﷺ في حياته..»[2]. [إعلام الموقعين (٢/ ٧٠)].

---

(١) ونظيره قوله: «أمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا» ونحوهما.

(٢) وهو قول المحدّثين، وعليه أكثر أهل العلم، وخالف في ذلك أبو الحسن الكرخي والسرخسي، ونقله عن الحنفية، ـ وخالفه في النقل السمرقندي ـ، والصيرفي والإسماعيلي والباقلّاني والجويني وابن حزم فقالوا: لا يكون حجّة لاحتمال أن يكون الآمر أو الناهي غير النبي ﷺ كبعض الخلفاء أو الأمراء. وهو احتمال بعيد. =

المبحث العاشر: قول التابعي: من السنّة.

إذا قال التابعي: من السنّة كذا، فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ قرّر بأنّ ذلك من جملة السنّة، لكنّه كالمرسل، وأوضح هذا بما رواه سعيد بن منصور في سننه[1]: حدّثنا سفيان عن أبي الزناد قال: «سألت سعيد بن المسيّب عن رجل لا يجد ما ينفق على امرأته، أيفرّق بينهما؟ قال: نعم، فقلت: سنّة؟ قال: سنّة».

فعلّق على ذلك قائلاً:

«وهذا ينصرف إلى سنّة رسول الله ﷺ، فغايته أن يكون من مراسيل سعيد بن المسيّب». [زاد المعاد (٥/ ٥١٢)].

وكذا ذكر هذا في مسألة قتل اللوطيّ، عند ذكره لقول سعيد بن المسيّب: «عندنا على اللوطي الرجم أحصن أو لم يحصن سنة ماضية».

قال معلّقاً: «وهذا يدلّ على أنّ ذلك سنّة مضى عليها العمل». [روضة المحبين (٣٧١ ـ ٣٧٢)].

المبحث الحادي عشر: الأخبار[2].

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأوّل: أقسام الخبر.

= انظر: «قواطع الأدلّة» (٢/٢٠٣)، أصول السرخسي (١/٣٨٠)، ميزان الأصول (٤٤٦)، البرهان (ف/٥٩٤)، «الإحكام» الآمدي (٢/٣٢٥)، تنقيح الفصول (٣٧٤)، الإحكام ابن حزم (٢/٧٢)، مقدّمة ابن الصلاح (١٩٨)، نهاية الوصول (٧/٣٠٠٢)، إرشاد الفحول (٦٠).

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (رقم: ٢٠٢٢).

(٢) في اللغة: جمع خبر وهو النبأ.

وفي اصطلاح الأصوليّين: هو المحتمل للتصديق والتكذيب، زاد القرافي: «لذاته».

انظر: العدّة (٣/٨٣٩)، روضة الناظر (١/٣٤٧)، تقريب الوصول (٢٨٤)، لسان العرب مادة: خبر، تنقيح الفصول (٣٤٦)، البحر المحيط (٤/٢١٥).

قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأخبار إلى أربعة أقسام فقال:

«الأخبار المقبولة في باب الأمور الخبرية العلمية أربعة أقسام:

أحدها: متواتر لفظاً ومعنى.

والثاني: أخبار متواترة معنى وإن لم تتواتر بلفظ واحد.

الثالث: أخبار مستفيضة متلقّاة بالقبول بين الأمّة.

الرابع: أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ.

فأمّا القسمان الأوّلان: فكالأخبار الواردة في عذاب القبر والشفاعة والحوض ورؤية الربّ تعالى، وتكليمه عباده يوم القيامة، وأحاديث علوّه فوق سماواته على عرشه، وأحاديث إثبات العرش، والأحاديث الواردة في إثبات المعاد والجنّة والنار، ونحو ذلك مما يعلم بالاضطرار أنّ الرسول ﷺ جاء بها، كما يعلم بالاضطرار أنّه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانه، وجاء بإثبات الصفات للربّ تبارك وتعالى، فإنّه ما من باب من هذه الأبواب إلاّ وقد تواتر فيه المعنى المقصود عن النبي ﷺ تواتراً معنوياً، لنَقْل ذلك عنه بعبارات متنوّعة من وجوه متعددة يمتنع في العادة التواطؤ على الكذب عمداً أو سهواً، وإذا كانت العادة العامة والخاصّة المعهودة من حال سلف الأمّة وخلفها تمنع التواطؤ على الاتّفاق على الكذب في هذه الأخبار، ويمتنع في العادة وقوع الغلط فيها، أفادت العلم اليقيني» [مختصر الصواعق (٢/٥٦٧-٥٦٨)].

المطلب الثاني: العلم الحاصل بالتواتر.

تقدّم قبل قليل أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم، لكنّه نقل خلاف العلماء في العلم الحاصل بالتواتر، هل هو ضروري أو نظري؟ فقال:

«ثمّ للناس في حصول العلم بها طريقان:

أحدهما: أنّه ضروري.

والثاني: أنّه نظري[1].

فأصحاب الضرورة يستدلّون بحصول العلم لهم ضرورة على حصول التواتر الموجب له. وأصحاب النظر يعكسون الأمر، ويقولون: نحن نستدلّ بتواتر المخبرين على إفادة العلم».

ثمّ رجّح كونه ضرورياً فقال:

«والطريق الأوّل أعلى التقديرين، فكل عالم بهذه الأحاديث، وطرقها، ونقلها، وتعدّدها، يعلم علماً يقينياً لا شكّ فيه، بل يجد نفسه مضطرّة إلى ثبوتها أوّلاً، وثبوت مخبرها ثانياً، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه.

العلم الأوّل: ينشأ من جهة معرفته بطريق الأحاديث، وتعدّدها، وتباين طرقها، واختلاف مخارجها، وامتناع التواطؤ زماناً ومكاناً على وضعها.

والعلم الثاني: ينشأ من جهة إيمانه بالرسالة، وأنّ الرسول صادق فيما يخبر به».

ثمّ أفاض في تفصيل هذين العلمين، منكراً على أصحاب النظر. [انظر: مختصر الصواعق (٢/ ٥٦٨-٥٧٠)].

المطلب الثالث: العمل بأخبار الآحاد في العقائد وإفادتها:

هذه من المسائل الأصولية المهمّة التي اضطربت فيها آراء العلماء، وقد بحثها الإمام ابن القيّم رحمه الله بحثاً مفصّلاً، حيث عقد في كتابه «الصواعق المرسلة» فصلاً في ذلك فقال:

---

(١) القول الأوّل: ـ يعني أنّه ضروري ـ هو مذهب جمهور العلماء.

والقول الثاني: ـ يعني أنّه نظري ـ وهو قول الكعبي، ووافقه أبو الحسين الدقّاق من الشافعية، واختاره أبو الخطّاب من الحنابلة.

وقال الشريف المرتضي والآمدي بالوقف، والصحيح الأول.

انظر: العدّة (٣/٨٤٧)، شرح اللمع (ف/٦٦٣)، الإحكام للآمدي (١/٢٦٢)، المعتمد (٢/٥٥٢)، الوصول (٢/١٤١)، المحصول (٢/١/٣٢٨)، روضة الناظر (١/٣٥١)، البحر المحيط (٤/٢٣٩)، التمهيد (٣/٢٢)، إحكام الفصول (ف/٢٨٣).

«فصل في الاحتجاج بالأحاديث النبوية على الصفات المقدسة العلية، وكسر طاغوت أهل التعطيل الذين قالوا: لا يحتج بكلام رسول الله ﷺ على شيء من صفات ذي الجلال والإكرام». [مختصر الصواعق (٥٤٨)].

فحرّر محلّ النزاع في خبر الآحاد الذي تلقته الأمّة بالقبول، وعملت بمقتضاه، هل يوجب العلم في العقائد؟ فقال:

«كلامنا في أخبار تلقيت بالقبول، واشتهرت في الأمّة، وصرح بها الواحد بحضرة الجمع، ولم ينكره منهم منكر، بل قبله السامع، وأثبت به صفة الرب تعالى، وأنكر على من نفاها، كما أنكر جميع أئمة الإسلام عل من نفى صفات الرب الخبرية ونسبوه إلى البدعة». [المصدر السابق (٥٧٥)].

وقال في موضع آخر: «إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمّة بالقبول، وعملت بموجبه، وأثبتت به صفات الربّ وأفعاله». [المصدر السابق (٥٧٨)].

ثمّ اختار القول بأنّ هذه الأخبار تفيد العلم، وتوجب العمل في العقائد وأصول الدين، وقد بالغ في نصرة هذا القول، وأطال في تقريره بما ساقه من الأدلّة الكثيرة المستمدّة من الكتاب والسنّة، بلغت إحدى وعشرين دليلاً، منها:

أنّ المسلمين لمّا أخبرهم الواحد، وهم بقباء في صلاة الصبح، أنّ القبلة قد حوّلت إلى الكعبة، قبلوا خبره، وتركوا الحجّة التي كانوا عليها، واستداروا إلى القبلة، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ، بل شكروا على ذلك، وكانوا على أمر مقطوع به من القبلة الأولى، فلولا حصول العلم لهم بخبر الواحد لم يتركوا المقطوع به المعلوم لخبر لا يفيد العلم» وغاية ما يقال فيه: إنّه خبر اقترنته قرينة، وكثير منهم يقول: لا يفيد العلم بقرينة، ولا غيرها، وهذا في غاية المكابرة، ومعلوم أنّ قرينة تلقّي الأمّة له بالقبول وروايته قرناً بعد قرن من غير نكير من أقوى القرائن وأظهرها، فأيّ قرينة فرضتها كانت تلك أقوى منها؟

الثاني: إنّ الله تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ

﴿فَتَبَيَّنُوٓا﴾ [الحجرات: ٦] وفي القراءة الأخرى: ﴿فتثبتوا﴾ وهذا يدلّ على الجزم بقبول خبر الواحد أنّه لا يحتاج إلى التثبّت، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبّت حتّى يحصل العلم، وممّا يدلّ عليه أيضاً أنّ السلف الصالح وأئمّة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول الله ﷺ كذا وفعل كذا، وأمر بكذا ونهى عن كذا، وهذا معلوم في كلامهم بالضرورة.

وفي صحيح البخاري، قال رسول الله ﷺ في عدّة مواضع، وكثير من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدهم: قال رسول الله ﷺ، وإنّما سمعه من صحابيٍّ غيره، وهذه شهادة من القائل، وجزم على رسول الله ﷺ بما نسبه إليه من قول أو فعل، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان شاهداً على رسول الله ﷺ بغير علم.

الثالث: إنّ أهل العلم بالحديث لم يزالوا يقولون: صحّ عن رسول الله ﷺ، وذلك جزم منهم بأنّه قاله، ولم يكن مرادهم ما قاله بعض المتأخّرين: إنّ المراد بالصحّة صحّة السند لا صحّة المتن، بل هذا مراد من زعم أنّ أحاديث رسول الله ﷺ لا تفيد العلم، وإنّما كان مرادهم صحّة الإضافة إليه، وأنّه قال كما كانوا يجزمون بقولهم: قال رسول الله ﷺ، وأمر ونهى وفعل رسول الله ﷺ، وحيث كان يقع لهم الوهم في ذلك، يقولون: يذكر عن رسول الله ﷺ، ويروى عنه ونحو ذلك، ومن له خبرة بالحديث يفرّق بين قول أحدهم: هذا الحديث صحيح، وبين قوله إسناده صحيح. فالأوّل جزم بصحّة نسبته إلى رسول الله ﷺ، والثاني: شهادة بصحّة سنده، وقد يكون فيه علّة أو شذوذ فيكون سنده صحيحاً ولا يحكمون أنّه صحيح في نفسه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢] والطائفة تقع على الواحد فما فوقه، فأخبر أنّ الطائفة تنذر قومهم إذا رجعوا إليهم، والإنذار الإعلام بما يفيد العلم، وقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ نظير قوله في آياته المتلوّة

والمشهودة: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ وهو سبحانه إنّما يذكر ذلك فيما يحصل العلم لا فيما لا يفيد العلم.

الخامس: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] وهذا يعمّ كلّ مخالف بلغه أمره ﷺ إلى يوم القيامة، ولو كان ما بلغه لم يفده علماً لما كان متعرضاً بمخالفة ما لا يفيد علماً للفتنة والعذاب الأليم، فإنّ هذا إنّما يكون بعد قيام الحجّة القاطعة التي لا يبقى معها لمخالف أمرَه عُذرٌ.

السادس: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] ووجه الاستدلال أنّه أمر أن يردّ ما تنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله، والردّ إلى الله هو الردّ إلى كتابه، والردّ إلى رسوله هو الردّ إليه في حياته، وإلى سنّته بعد وفاته. فلولا أنّ المردود إليه يفيد العلم وفصل النزاع لم يكن في الردّ إليه فائدة، إذ كيف يردّ حكم المتنازع فيه إلى ما لا يفيد علماً ألبتّة، ولا يدرى حقّ هو أم باطل؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله، فلهذا قال ـ من زعم أنّ أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد علماً ـ: إنّا نردّ ما تنازعنا فيه إلى العقول والآراء والأقيسة، فإنّها تفيد العلم.

السابع: ما احتجّ به الشافعيّ[1] نفسه فقال: أخبرنا سفيان عن عبدالملك بن عمير عن أبيه عن عبدالله بن مسعود أنّ رسول الله ﷺ قال: «**نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فرُبّ حامل فقه إلى غير فقيه، ورُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغلّ عليهنّ قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم، فإنّ دعوتهم تحيط من ورائهم**».

---

(١) أخرجه الشافعي في الرسالة (٤٠١) وكذا الترمذي في العلم، باب في الحثّ على تبليغ السّماع (رقم: ٢٦٥٨)، وابن ماجه في المقدمة، باب من بلّغ علماً (رقم: ٢٣٢)، دون قوله: «**ثلاث لا يغلّ...**».

وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، وصحّحه الشيخ الألباني في «صحيح الجامع» (رقم: ٦٦٤٢)، وصحيح السنن.

قال الشافعيّ: «فلمّا ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته، وحفظها، وأدائها، أمر أن يؤدّيها، ولو واحد، دلّ على أنّه لا يأمر من يؤدّي عنه إلاّ ما تقوم به الحجّة على من أدّى إليه، لأنّه إنّما يؤدّي عنه حلال يؤتى، وحرام يجتنب، وحدّ يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا، دلّ على أنّه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظاً ولا يكون فيه فقيهاً، وأمر رسول الله ﷺ بلزوم جماعة المسلمين ممّا يحتجّ به في أنّ إجماع المسلمين لازم».(١) انتهى.

والمقصود أنّ خبر الواحد العدل لو لم يفد علماً لأمر رسول الله ﷺ أن لا يقبل من أدّى إليه إلاّ من عدد التواتر الذي لا يحصل العلم إلاّ بخبرهم، ولم يدع للحامل المؤدّي وإن كان واحداً، لأنّ ما حمله لا يفيد العلم، فلم يفعل ما يستحقّ الدعاء وحده إلاّ بانضمامه إلى أهل التواتر، وهذا خلاف الحديث. ومعلوم أنّ رسول الله ﷺ إمّا ندب إلى ذلك وحثّ عليه وأمر به لتقوم الحجّة على من أدّى إليه، فلو لم يفد العلم لم يكن فيه حجّة.

الثامن: حديث أبي رافع الصحيح عن رسول الله ﷺ قال: «**لا ألفين أحداً منكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري يقول: لا ندري ما هذا، بيننا وبينكم القرآن، ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه**»(٢)، ووجه الاستدلال أنّ هذا نهي عامّ لكلّ من بلغه حديث صحيح عن رسول الله ﷺ أن يخالفه أو يقول: لا أقبل إلاّ القرآن، بل هو أمر لازم، وفرض حتم بقبول أخباره وسننه، وإعلام منه ﷺ أنّها من الله أوحاها إليه، فلو لم تفد علماً لقال من بلغته: إنّها أخبار آحاد لا تفيد علماً، فلا يلزمني قبول ما لا علم لي بصحّته، والله تعالى لم يكلّفني العلم بما لم أعلم صحّته ولا اعتقاده، بل هذا بعينه هو الذي حذّر منه رسول الله ﷺ أمّته ونهاهم عنه، ولمّا علم أنّ في هذه الأمّة من يقوله حذّرهم منه، فإنّ القائل: إنّ أخباره لا تفيد العلم

---

(١) انظر «الرسالة» (٤٠١ ـ ٤٠٣).

(٢) تقدّم تخريجه ص٢٥٢.

هكذا يقول سواه لا ندري ما هذه الأحاديث، وكان سلف هؤلاء يقولون: بيننا وبينكم القرآن، وخلفهم: يقولون بيننا وبينكم أدلّة العقول، وقد صرّحوا بذلك وقالوا: نقدّم العقول على هذه الأحاديث، آحادها ومتواترها، ونقدّم الأقيسة عليها.

التاسع: ما رواه مالك[1] عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك قال: «كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبا طلحة الأنصاري وأبي بن كعب شراباً من فضيخ[2] وتمر، فجاءهم آت فقال إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة قم يا أنس [قم][*] إلى هذه الجرار فاكسرها، [قال][*]: «فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفلها حتى كسرتها».

ووجه الاستدلال أنّ أبا طلحة أقدم على قبول خبر التحريم حيث ثبت به التحريم لما كان حلالاً، وهو يمكنه أن يسمع من رسول الله ﷺ شفاهاً، وأكّد ذلك القبول بإتلاف الإناء وما فيه، وهو مال، وما كان ليقدم على إتلاف المال بخبر من لا يفيد خبره العلم عن رسول الله ﷺ، ورسولُ الله ﷺ إلى جنبه، فقام خبر ذلك الآتي عنده وعند من معه، مقام السماع من رسول الله ﷺ بحيث لم يشكّوا ولم يرتابوا في صدقه، والمتكلّفون يقولون: إنّ مثل ذلك الخبر لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة». [مختصر الصواعق (٥٩٨ ـ ٦٠٧)، وانظر: (٥٦٤ و٥٨٠)].

كما استدلّ على حجّية خبر الآحاد في العقائد باتّفاق سلف الأمّة على نقل أخبار الصفات وقبولها وتصديقها، واعتبر هذا إجماعاً منهم على قبولها والعمل بها، وفي هذا يقول:

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» (رقم: ١٥٤٢)، وإسناده صحيح على شرط الشيخين. إسحاق: ثقة حجّة، من رجال كتب الستّة.

(٢) هو شراب يتّخذ من البسر المفضوخ، أي المشدوخ من غير أن تمسّه النار. وأصل الفضخ: كسْر شيء أجوف نحو الرأس والبطيخ، فضخه يفضخه فضخاً وافتضخه، وفضخ رأسه: شدخه، وفضخ الرطبة ونحوها من الرّطب يفضخها فضخاً: شدخها. انظر: «لسان العرب» مادة: فضخ، «الغريب» لأبي عبيد (١٧٦/٢)، و«النهاية في غريب الحديث» (٤٥٣/٣).

(*) زيادة من الموطّأ.

«وأمّا المقام الثامن: وهو انعقاد الإجماع المعلوم المتيقّن على قبول هذه الأحاديث، وإثبات صفات الربّ تعالى بها، فهذا لا يشكّ فيه من له أقلّ خبرة بالمنقول، فإنّ الصحابة هم الذين رووا هذه الأحاديث، وتلقّاها بعضهم عن بعضٍ بالقبول، ولم ينكرها أحد منهم على من رواها، ثمّ تلقّاها عنهم جميع التابعين من أوّلهم إلى آخرهم، ومن سمعها منهم تلقّاها بالقَبول والتصديق لهم، ومن لم يسمعها منهم تلقّاها عن التابعين كذلك، وكذلك تابع التابعين.

هذا أمر يعلمه ضرورةً أهل الحديث، كما يعلمون عدالة الصحابة وصدقهم وأمانتهم ونقلهم ذلك عن نبيّهم ﷺ كنقلهم الوضوء والغسل من الجنابة وأعداد الصلوات وأوقاتها، ونقل الأذان والتشهّد والجمعة والعيدين، فإنّ الذين نقلوا هذا هم الذين نقلوا أحاديث الصفات، فإن جاز عليهم الخطأ والكذب في نقلها جاز عليهم ذلك في نقل غيرها ممّا ذكرناه وحينئذٍ فلا وثوق لنا بشيء نقل لنا عن نبيّنا ﷺ ألبتّة، وهذا انسلاخ من الدين والعلم والعقل». [المصدر السابق (٦٣٠)].

وأيّد صحّة هذا الإجماع بما نقله عن الصحابة في وقائع كثيرة اشتهرت عنهم قبولهم فيها أخبار الآحاد، وعدم ردّها بحجّة أنّها لا تفيد العلم، تشهد لصحّة هذا الإجماع، فقال:

«ومن هذا إخبار الصحابة بعضهم بعضاً فإنّهم كانوا يجزمون بما يحدّث به أحدهم عن رسول الله ﷺ، ولم يقل أحد منهم لمن حدّثه عن رسول الله ﷺ: خبرُك خبرُ واحدٍ لا يفيد العلم حتى يتواتر، وتوقّفُ من توقّف منهم حتّى عضده آخر منهم لا يدلّ على ردّ خبر الواحد عن كونه خبر واحد، وإنّما كان يستثبت أحياناً نادرةً جدّاً إذا استخبر.

ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكّون فيما يخبر به أبو بكر الصدّيق عن رسول الله ﷺ، ولا عمر، ولا عثمان، ولا عليّ، ولا عبدالله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وأبو ذرّ، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وعبدالله بن عمر، وأمثالهم من الصحابة، بل كانوا لا يشكّون في خبر أبي هريرة مع تفرّده بكثير من الحديث، ولم يقل له أحد

منهم يوماً واحداً من الدهر: خبرك خبر واحد لا يفيد العلم، وكان المخبر لهم أجلّ في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقولوا له مثل ذلك.

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله ﷺ في الصفات تلقّاه بالقبول، واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين، كما اعتقد رؤية الرّبّ، وتكليمه، ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب، ونزوله إلى سماء الدنيا كلّ ليلة، وضحكه، وفرحه، وإمساك سماواته على إصبع من أصابع يده، وإثبات القدم له.

من سمع هذه الأحاديث ممّن حدّث بها عن رسول الله ﷺ أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرّد سماعها من العدل الصادق، ولم يرتّب فيها حتى إنّهم ربّما تثبّتوا في بعض أحاديث الأحكام حتى يستظهروا بآخر، كما استظهر عمر رضي الله عنه برواية أبي سعيد الخدري على خبر أبي موسى[1]، وكما استظهر أبو بكر رضي الله عنه برواية محمّد بن مسلمة على رواية المغيرة بن شعبة في توريث الجدّة[2]، ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية

---

(١) وذلك في حديث الاستئذان، أخرجه مسلم في الآداب، باب الاستئذان (٢١٥٣)، عن أبي سعيد الخدري قال: كنت جالساً بالمدينة في مجلس الأنصار، فأتانا أبو موسى فزعاً أو مذعوراً، قلنا: ما شأنك؟ قال: إنّ عمر أرسل إليّ أن آتيه، فأتيت بابه، فسلّمت ثلاثاً فلم يردّ عليّ، فرجعتُ، فقال: ما منعك أن تأتينا؟ فقلت: إنّي أتيتك فسلّمتُ على بابك ثلاثاً فلم يردّوا عليّ فرجعتُ، وقد قال رسول الله ﷺ: «**إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع**». فقال عمر: أقم عليه البيّنة وإلاّ أوجعتك، فقال أبيّ بن كعب: لا يقوم معي إلاّ أصغر القوم، فقال أبو سعيد: أنا أصغر القوم، قال: فاذهب، قال أبو سعيد: فقمت معه فذهبت إلى عمر فشهدت.

(٢) أخرجه أبو داود في الفرائض، باب في الجدّة (رقم: ٢٨٩٤)، والترمذي في الفرائض باب ما جاء في ميراث الجدّة (رقم: ٢١٠٠)، وابن ماجه في الفرائض باب ميراث الجدة (رقم: ٢٧٢٤)، عن قبيصة بن ذؤيب أنّه قال: «جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال: مالك في كتاب الله تعالى شيء، وما علمت لك في سنّة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتّى أسألَ، فسأل النّاسَ، فقال المغيرة بن شعبة: حضرتُ رسولَ الله ﷺ أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفَذَه لها أبو بكر» وإسناده ضعيف. انظر «إرواء الغليل» (رقم: ١٦٨٠).

أحاديث الصفات البتّة بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها، وإثبات الصفات بها من المخبر لهم بها عن رسول الله ﷺ. ومن له أدنى إلمام بالسنّة والتفات إليها يعلم ذلك، ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع.

فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين، وإجماع أئمّة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليّين والفقهاء، وإلاّ، فلا يعرف لهم سلف من الأئمّة بذلك، بل صرّح الأئمّة بخلاف قولهم» [المصدر السابق (٥٧٢-٥٧٣)].

ولم ينفرد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحكايته الإجماع، بل سلفه في ذلك شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية، رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد نقل عنه قوله:

«إنّ تلقّي الأمة للخبر تصديقاً وعملاً إجماع منهم، والأمّة لا تجتمع على ضلالة» [المصدر السابق ٥٨٢].

وقال أيضاً: «إن ما تلقّاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلّمين والأصوليّين، فإنّ الاعتبار في الإجماع على كلّ أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلاّ العلماء بها دون المتكلّمين والنحاة والأطباء، وكذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلاّ أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله، وهم علماء أهل الحديث العالمون بأحوال نبيّهم، الضابطون لأقواله وأفعاله، المعتنون بها أشدّ من عناية المقلّدين بأقوال متبوعيهم» [المصدر السابق (٥٨٣)].

كما ذكر أنّ أبا المظفّر بن السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد حكى أيضاً الإجماع على ذلك فقال:

«ومشهور معلوم استدلال أهل السنّة بالأحاديث ورجوعهم إليها، فهذا إجماع منهم على القول بأخبار الآحاد، وكذلك أجمع أهل الإسلام

متقدّموهم ومتأخّروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى، وفي مسائل القدر والرؤية، وأصول الإيمان، والشفاعة، والحوض، وإخراج الموحدين من المذنبين من النار، وفي صفة الجنّة والنار، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، وفي فضائل النبي ﷺ ومناقب أصحابه، وأخبار الأنبياء المتقدّمين، وأخبار الرقاق، وغيرها ممّا يكثر ذكره»[١]. [المصدر السابق (٦٠٨)].

واعتبر رَحِمَهُ اللَّهُ من خالف هذا القول فقد خرق إجماع السلف، فلا يعتدّ به فقال:

«قد اتّفق السلف والخلف على استعمال حكم هذه الأخبار حين سمعوها، فدلّ ذلك من أمرها على صحّة مخرجها وسلامتها، وإن قد خالف فيها قوم فإنّها عندنا شذوذ، ولا يعتدّ بهم في الإجماع». [المصدر السابق (٥٧٤)].

ثمّ ذكر من قال بهذا القول من الأئمّة فقال:

«فممّن نصّ على أنّ الخبر الواحد يفيد العلم مالك[٢] والشافعي[٣] وأصحاب أبي حنيفة[٤] وداود بن علي وأصحابه، كأبي محمّد بن حزم[٥]،

---

(١) وممّن نقل الإجماع أيضاً على وجوب العمل به العلاّمة ابن عبدالبرّ رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: «الذي نقول به: إنّه يوجب العمل دون العلم، كشهادة الشاهدين والأربعة سواء، وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والأثر، وكلّهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وديناً في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنّة». «التمهيد» (٨/١)، وانظر: «جامع بيان العلم» (٩٦/٢).

وعلّق على قوله هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فقال:

«هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيّد قول من يقول: إنّه يوجب العلم، وإلاّ فما لا يفيد علماً ولا عملاً كيف يجعل شرعاً وديناً يوالى عليه ويعادى؟». انظر: المسودة (٢٤٥).

(٢) وحكاه عنه ابن خويز منداد في كتاب أصول الفقه، وهو كتاب مفقود.

(٣) انظر: الرسالة (٤٦١)، وانظر تعليق ابن القيّم على كلامه في «مختصر الصواعق» (٥٧٥).

(٤) انظر: ميزان الأصول (٤٢٩).

(٥) انظر: الإحكام (١٠٨/١).

ونصّ عليه الحسين بن علي الكرابيسي[1]، والحارث بن أسد المحاسبي[2]. [المصدر السابق (٥٧٣)].

كما نقل في ذلك قول خويز منداد المالكي، والقاضي أبي يعلى[3] وتصريحه بأنه هو المذهب[4]، وقول أحمد في روايته[5] وابن أبي موسى[*][6] والشيخ أبي إسحاق الشيرازي في شرح اللمع[7]، وعلّق على قوله: «ولم يحك فيه نزاعاً بين أصحاب الشافعي».

كما نقل عن القاضي عبد الوهاب المالكي[8] حكايته عن جماعة من الفقهاء، وتصريح الحنفية في كتبهم[9] بأنّ الخبر المستفيض يوجب العلم». [المصدر السابق ٥٧٣-٥٧٤].

كما نقله عن شيخ الإسلام ابن تيمية[10] وابن حزم[11] وابن السمعاني في كتابه الانتصار[12]. [انظر المصدر السابق (٥٧٧ وما بعدها)].

وممّن قال به أيضاً جميع أهل الحديث، واختاره أبو عمرو بن الصلاح[13]. [المصدر السابق (٥٨٢)].

---

(١) نقله عنه ابن عبدالبرّ في «التمهيد» (٨/١)، وابن حزم في الإحكام (١٠٨/١).
(٢) حكاه عنه ابن حزم، ونقل عبارته الإمام الزركشي. انظر: البحر المحيط (٢٤٤/٤).
(٣) ذكر ذلك في مقدّمة كتابه «المجرّد» كما في «المسوّدة» (٢٤٧)، وانظر العدّة (٩٠٠/٣). وقد ورد في «مختصر الصواعق» (٥٧٢)، بلفظ: «وقال القاضي في أوّل المخبر»، وهو تصحيف.
(٤) وقال أبو الخطّاب: «هو ظاهر كلام أصحابنا». انظر: التمهيد (٨٣/٣).
(٥) انظر: روضة الناظر (٣٦٣/١)، مختصر الروضة (١٠٣).
(*) وقع في «مختصر الصواعق» (٥٧٤)، «ابن أبي يونس» وهو تصحيف.
(٦) انظر: المسوّدة (٢٤٠).
(٧) شرح اللمع (٥٩٧/٢ ف ٦٦٩).
(٨) المسوّدة (٢٤١).
(٩) انظر: أصول السرخسي (٢٩٢/١)، التقرير والتحبير (٢٣٥/٢)، شرح التلويح (٣/٢).
(١٠) انظر: المسوّدة (٢٤٠ وما بعدها)، مجموع الفتاوى (٣٥١/١٣ و١٦/١٨، ٤١، ٤٨).
(١١) انظر: الإحكام (١٠٨/١ وما بعدها).
(١٢) وهو «الانتصار لأصحاب الحديث»، وهو كتاب مفقود. والله أعلم.
(١٣) انظر: «المقدّمة في علوم الحديث» (١٧٠).

ثمّ ذكر من خالف هذا القول، فنقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله:

«إنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه، مثل أبي المعالي، والغزالي وابن عقيل»(١). [المصدر السابق (٥٨٢)].

وأمّا الرواية الأخرى عن الإمام أحمد أنّه لا يحصل به العلم حيث قال: «إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ بإسناد صحيح، وفيه حكم أو فرض، عملت بالحكم أو الفرض وأدنت الله تعالى به، ولا أشهد أنّ النبي ﷺ قال ذلك(٢)».

فقد شكّك الإمام ابن القيّم رحمه الله في نسبة هذه الرواية إلى أحمد وقال:

«وأمّا رواية الأثرم عن أحمد أنّه لا يشهد على رسول الله ﷺ بالخبر ويعمل به، فهذه رواية انفرد بها الأثرم، وليست في مسائله، ولا في كتاب السنّة، وإنّما حكاها القاضي أنّه وجدها في كتاب معاني الحديث، والأثرم لم يذكر أنّه سمع ذلك منه بل لعلّه بلغه عنه من واهِمٍ وهِمَ عليه في لفظه، فلم يرو عنه أحد من أصحابه ذلك، بل المروي الصّحيح عنه أنّه جزم على

---

(١) ونقله أيضاً في موضع آخر عن أبي حامد وابن الجوزي وابن الخطيب ونحو هؤلاء، واختاره الإمام النووي.
انظر: البرهان (ف/٥١٩ ـ ٥٢١)، التلخيص (ف/١٠١٦)، المستصفى (١٤٥/١)، الواضح لابن عقيل (٤٠٣/٤ وما بعدها)، مقدّمة شرح صحيح مسلم (٢٠/١)، الإحكام للآمدي (٢٨١/٢)، ومجموع الفتاوى (٣٥١/١٣)، شرح الكوكب المنير (٣٥١/٢).

(٢) نقلها القاضي أبو يعلى. وتشكيك ابن القيّم رحمه الله في ثبوتها لا يجدي، خاصّة وقد ذكرها وتناقلها كبار الحنابلة، بل اختارها الأكثرون والمتأخّرون منهم، كما ذكره ابن قدامة، والأولى حملها على الخبر إذا تجرّد عن القرائن والله أعلم.
انظر: العدّة (٨٩٨/٣)، الواضح (٤٠٣/٤)، التمهيد (٧٨/٣)، روضة الناظر مع نزهة الخاطر (٢٦٠/١)، المسودة (٢٤١)، شرح مختصر الروضة (١٠٣/٢)، أصول ابن مفلح (٤٨٧/٢)، المدخل لابن بدران (٢٠٤)، المذكّرة (١٧٩)، أصول مذهب الإمام أحمد د.عبد المحسن التركي (٢٥٠).

الشهادة للعشرة بالجنّة، والخبر في ذلك خبر واحد، ولعلّ توقّفه عن الشهادة على سبيل الورع، فكان يجزم بتحريم أشياء، ويتوقّف عن إطلاق لفظ التحريم عليها، ويجزم بوجوب أشياء ويتوقّف عن إطلاق لفظ الوجوب عليها تورّعاً؛ بل يقول: أكره كذا وأستحبّ كذا، وهذا كثير في أجوبته.

وقد قال في موضع: ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنّه في النار لذنب عمله، ولا كبيرة أتاها، إلاّ أن يكون ذلك في حديث فنصدّقه ونعلم أنّه كما جاء ولا ننصّ الشهادة، ولا نشهد على أحد أنّه في الجنّة لصالح عمله ولخير أتاه، إلاّ أن يكون في ذلك حديث فنقبله كما جاء على ما روى ولا ننص. قال القاضي: ولا ننصّ الشهادة، معناه عندي: ولا نقطع على ذلك.

قال شيخ الإسلام: لفظ ننصّ هو معناه: لا نشهد على المعيّن، وإلاّ فقد قال: نعلم أنّه كما جاء، وهذا يقتضي أنّه يفيد العلم» [المصدر السابق (٥٧٩-٥٨٠)].

وقد شدّد من لهجته على من قال: إنّ خبر الآحاد لا يفيد العلم فقال:

«وهل يخفى على ذي عقل سليم أنّ التفسير بهذا الطريق خير ممّا هو مأخوذ عن أئمّة الضلال، وشيوخ التجهّم والاعتزال، كالمريسي والجبّائي والنظّام والعلاّف، وأضرابهم من أهل التفرّق والاختلاف، الذين أحدثوا في الإسلام ضلالات وبدعاً، وفرّقوا دينهم وكانوا شيعاً، وتقطّعوا أمرهم بينهم كلّ حزب بما لديهم فرحون.

فإذا لم يجز تفسير القرآن، وإثبات ما دلّ عليه، وحصول العلم اليقين بسنن رسول الله ﷺ الصحيحة الثابتة، وكلام الصحابة وتابعيهم، أفيجوز أن يرجع في معان القرآن إلى تحريفات جهم وشيعته، وتأويلات العلاّف والنظّام والجبّائي والمريسي وعبدالجبّار وأتباعهم من كلّ أعمى أعجميّ القلب واللسان، بعيد عن السنّة والقرآن، مغمور عند أهل العلم والإيمان؟

فإذا كانت أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد علماً، فجميع ما يذكره هؤلاء

من اللغة والشعر الذي يحرّفون به القرآن والسنن أولى وأحرى أن لا يفيد علماً ولا ظنّاً». [المصدر السابق (٥٥١)].

وممّا استدلّ به على وجوب العمل بخبر الواحد في العقائد أنّ الظّنّ الغالب يعتبر به في الأحكام العملية، ولا يمتنع إثبات العقائد لأنّه لا فرق بين أحاديث الأحكام وأحاديث العقائد، بل يقرّر بأنّ التفريق بينهم أمر محدث لم يعهد عن السلف، وفي تقرير هذا يقول:

«إنّ هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإنّ الظنّ الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتجّ بها في أحدهما دون الآخر؟ وهذا التفريق باطل بإجماع الأمّة، فإنّها لم تزل تحتجّ بهذه الأحاديث في الخبريات العلميّات كما تحتجّ بها في الطلبيّات العمليّات، ولا سيّما والأحكام العملية تتضمّن الخبر عن الله بأنّه شرع كذا وأوجبه ورضيه ديناً، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنّة يحتجّون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتّة أنّه جوّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته.

فأين سلف المفرّقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض المتأخّرين المتكلّمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يصدّون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنّة وأقوال الصحابة، ويحيلون على آراء المتكلّمين، وقواعد المتكلّفين، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين». [المصدر السابق (٦١٣)].

ويقول أيضاً في موضع آخر بعدما نقل كلام الشافعي في تثبيت خبر الواحد:

«ولم يفرّق هو ولا أحد من أهل الحديث البتة بين أحاديث الأحكام وأحاديث الصفات، ولا يعرف هذا الفرق عن أحد من الصحابة، ولا عن أحد من التابعين، ولا من تابعيهم، ولا عن أحد من أئمّة الإسلام، وإنّما

يعرف عن رؤوس أهل البدع، ومن تبعهم». [المصدر السابق (٦٣١) وانظر: (٦٣٩)].

المطلب الرابع: معارضة خبر الواحد بدعوى الإجماع.

ذهب طائفة من العلماء إلى أنّ خبر الواحد إن عارض الإجماع لم يقبل، وحجّتهم في ذلك أنّ الإجماع معصوم من الغلط والخطأ بخلاف خبر الواحد، وقرّروا بأنّه حيثما وجِد نصٌّ يخالف الإجماع، فلا بدّ أن يكون منسوخاً بذلك الإجماع[١] .

وقد أنكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذه الطائفة، وبيّن أنّ الذين يسمّونه إجماعاً إنّما هو عدم العلم بالمخالف، وقرر أنّ عدم العلم بالمخالف لا يعد إجماعاً فضلاً على أن يقدّم على الخبر الصحيح، لأنّ عدم العلم بالمخالف لا يلزم العلم بعدم الخلاف، وأوضح أنّ دعوى معارضة الحديث بالإجماع إنّما منشؤها توهّم الإجماع أو ظنّه، لأنّه قد يكون في المسألة خلاف لم يطّلع عليه مُدّعوا الإجماع.

وقد أقر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ هذه طريقة أئمّة الإسلام، وهي تقديم النصوص على ما سواها، وحمل إنكار الإمام الشافعي والإمام أحمد للإجماع على هذا المعنى فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير ذلك:

«وقد اتّخذ كثير من الناس دعوى النسخ والإجماع سلَّماً إلى إبطال كثير من السنن الثابتة عن رسول الله ﷺ وهذا ليس بهيّن، ولا تترك لرسول الله ﷺ سنّة صحيحة أبداً بدعوى الإجماع، ولا دعوى النسخ، إلاّ أن يوجد ناسخ صحيح صريح متأخّر نقلته الأئمّة وحفِظته، إذ محال على الأمّة أن تضيّع الناسخ الذي يلزمها حفظه، وتحفظ المنسوخ الذي قد بطل العمل به، ولم يبق من الدين. وكثير من المقلّدة المتعصّبين إذا رأوا حديثاً يخالف مذهبهم يتلقونه بالتأويل وحمْلِه على خلاف ظاهره ما وجدوا إليه سبيلاً، فإذا جاءهم من ذلك ما يغلبهم فزعوا إلى دعوى الإجماع على

---

(١) انظر: العدة (٩٦٤/٣)، البحر المحيط (٤٥٩/٤).

خلافه، فإنْ رأوا من الخلاف ما لا يمكّنهم من دعوى الإجماع فزعوا إلى القول بأنه منسوخ؛ وليست هذه طريق أئمة الإسلام، بل أئمّة الإسلام كلّهم على خلاف هذا الطريق، وأنّهم إذا وجدوا لرسول الله ﷺ سنّة صحيحة صريحة لم يبطلوها بتأويل ولا دعوى إجماع ولا نسخ، والشافعي وأحمد من أعظم الناس إنكاراً لذلك، وبالله التوفيق»[1]. [كتاب الصلاة (١١٦)].

وقال في موضع آخر:

«ونصوص رسول الله ﷺ أجلّ عند الإمام أحمد وسائر أئمّة الحديث من أن يقدّموا عليها توهّم إجماع، مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطّلت النصوص، وساغ لكلّ من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يقدّم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنّه بعض الناس أنّه استبعاد لوجوده» [إعلام الموقعين ١/ ١٣٠].

وقد انتهى إلى قضيّتين:

أولهما: استحالة اتّفاق الأمّة على خلاف سنّة ثابتة إلاّ سنّةً ظاهرة النسخ، معلوم للأمّة ناسخها.

الثانية: لو فرض معارضة الخبر للإجماع، فلا بدّ أن يكون في الأمّة من قال بموجبه، وإن لم يبلغهم قوله، وفي هذا يقول:

«ومعاذ الله أن تتّفق الأمّة على مخالفة ما جاء به نبيّها، بل لا بدّ أن يكون في الأمّة من قال به، ولو لم تعلمه، فلا تجعل جهلك بالقائل به حجّة على الله ورسوله، بل اذهب إلى النصّ، ولا تضعف، واعلم أنّه قد قال به قائل قطعاً، ولكن لم يصل إليك»[2]. [الروح (٢٣٨). وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٦٨ و٢/ ٢٠٨-٢٢٨ و٤/ ٢٤٥)، الصواعق المرسلة (٢/ ٥٧٨

---

(١) انظر: الرسالة (٤٧و٤٧٢)، العدة (٤/١٠٥٩).

(٢) وممن نصر هذا القول الإمام ابن حزم وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما الله، انظر: الإحكام (٢/٧١)، مجموع الفتاوى (١٩/٢٠١و ٢٦٧ ـ ٢٦٩).

وما بعدها، ٦٨٣)، مختصر الصواعق المرسلة (٦٣٥-٦٣٦)، إغاثة اللهفان (١/ ٣١٩و٣٢٣)، زاد المعاد (٥/ ٢٥٩ و٦٧٣ و٦٨٧)، أحكام أهل الذمة (١/ ٨)].

المطلب الخامس: خبر الواحد إذا خالف القياس.

ذهب بعض الحنفية إلى أنّ خبر الواحد إذا جاء على خلاف القياس لا يقبل[(١)]؛ وأمّا الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلم يرض بهذا، وأنكر على من ردّ النصوص بدعوى مخالفتها للقياس، وبيّن أن لا تعارض بين النصوص الصحيحة والأقيسة الصحيحة، فقال:

«لا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة، ولا دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النصّ الصريح والقياس الصحيح، بل كلّها متصادقة متعاضدة متناصرة يصدق بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض، فلا يناقض القياسُ الصحيحُ النصَّ الصحيح أبداً» [إعلام الموقعين (١/ ٣٣١) وانظر: (١/ ٣٣٧)].

وقرّر بأنّه لو فرض التعارض بينهما لوجب الرجوع إلى النصّ لأنّه هو الأصل، فقال:

«الأصول كتاب الله، وسنّة رسوله، وإجماع أمّته، والقياس الصحيح

---

(١) واشترطوا في ذلك أن يكون الراوي غير فقيه، وإن كان حافظاً، اختاره القاضي أبو زيد وتابعه أكثر المتأخّرين.

وقال عيسى بن أبان: إن كان ضابطاً غير متساهل فيما يرويه قدّم خبره على القياس، وإلاّ فهو موضع اجتهاد.

والمختار عند الآمدي ـ ونحا نحوه ابن الحاجب والسبكي وابن الهمام ـ: إن كانت العلّة ثبتت بنصّ راجح على الخبر في الدلالة، فإن كان وجودها في الفرع قطعياً فالقياس مقدّم، وإن كان وجودها ظنياً فالتوقّف، وإلاّ فالخبر مقدّم.

انظر: الإحكام (١/٣٤٤)، رفع الحاجب(٢/٤٥١)، تشنيف المسامع (٢/٩٦٤)، كشف الأسرار (٢/٣٨٣)، أصول السرخسي(١/٣٤١)، التقرير والتحبير(٢/٢٩٨)، تيسير التحرير (٣/١١٦)، فواتح الرحموت (٢/١٧٧).

الموافق للكتاب والسنة، فالحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال الأصل يخالف نفسه؟ هذا من أبطل الباطل، والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما، فالسنّة أصل قائم بنفسه، والقياس فرع، فكيف يرد الأصل بالفرع؟ قال الإمام أحمد: إنّما القياس أن تقيس على أصل، فأمّا أن تجيء إلى الأصل فتهدمه ثمّ تقيس، فعلى أيّ شيء تقيس». [المصدر السابق (٢/ ٣١١) وانظر: (٢/ ١٩- ٣٤١)].

وأوضح بأنّ هذه طريقة الأئمّة الأربعة، فما من أحد منهم إلاّ وقدّم الحديث - وإن كان ضعيفاً - على القياس، فقال عند بيانه لأصول فتوى أحمد:

«الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل، والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجّحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متّهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسّم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه، ولا قول صاحب، ولا إجماعاً على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس.

وليس أحد من الأئمّة إلاّ وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنّه ما منهم أحد إلاّ وقد قدّم الحديث الضعيف على القياس، فقدّم أبو حنيفة[1] حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدّم حديث الوضوء بنبيذ التمر على القياس، وأكثر أهل الحديث يضعّفه، وقدّم حديث أكثر الحيض عشرة أيام - وهو ضعيف باتفاقهم - على محض القياس، فإنّ الذي تراه في اليوم الثالث عشر مساو في الحد والحقيقة والصفة لدم اليوم العاشر، وقدّم حديث: «**لا مهر**

(١) وهذا يرد على من نسب إلى الإمام أبي حنيفة القول بتقديم القياس على خبر الواحد، وقد اختاره صاحباه: أبو يوسف ومحمد وأكثر الحنفية. انظر: المراجع السابقة.

أقل من عشرة دراهم» ـ وأجمعوا على ضعفه بل بطلانه ـ على محض القياس، فإنّ بذل الصداق معاوضة في مقابلة بذل البضع، فما تراضيا عليه جاز، قليلاً كان أو كثيراً.

وقدّم الشافعي خبر تحريم صيد وجّ[1] مع ضعفه على القياس، وقدّم خبر جواز الصلاة بمكة في وقت النهي مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد، وقدم في أحد قوليه حديث: «**من قاء أو رعف فليتوضأ وليبن على صلاته**» على القياس مع ضعف الخبر وإرساله.

وأمّا مالك[2] فإنّه يقدّم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس». [المصدر السابق (١/٣١-٣٢) وانظر: المصدر نفسه (١/٣٤٩ و٣٦٧ و٣٨٣ وما بعدها و٢/٢٠٨ و٤/٢٤٤)، وبدائع الفوائد (٤/ ١٤٢)، والصواعق المرسلة (٦٨٣)، والنونية (٢/٢٥١)].

وبين أنّ ردّ الحديث لمخالفته للقياس إنّما هي طريقة المقلّدين فقال:

«وهذا المسلك الباطل يسلكه من يخالف حديث رسول الله ﷺ، فإذا جاءهم حديث خلاف قولهم قالوا: هذا حديث يخالف الأصول فلا يقبل.

والمحكّمون لكتاب الله وسنّة رسوله يرون هذه الآراء وأمثالها أبطل

---

(١) موضع بناحية الطائف، انظر النهاية (٥/١٣٦).

(٢) وهذا يبطل أيضاً ما نقل عن الإمام مالك أنّه يقدّم القياس على الخبر، وقد حكاه ابن القصّار وتابعه كثير من الأصوليّين كالآمدي وابن الحاجب وغيرهما، قال السمعاني: «وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم، وأنا أجلّ منزلة مالك عن مثل هذا القول، وليس يُدرى ثبوت هذا منه»، وعلّق عليه ابن السبكي قائلاً: «ويؤيّده نقل القاضي عبدالوهاب المالكي في الملخّص أنّ متقدّميهم على ما رأيناه من تقديم الخبر، فإنّه يقدح في صحة المنقول عن مالك». ونقل القرافي عن القاضي عياض وابن رشد أنّ في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين. وهذا يعارض ما نقله القاضي أبو بكر بن العربي حيث نقل قولاً واحداً فقال: «عند علمائنا: إذا جاء الخبر مخالفاً للأصول كان أصلاً بنفسه مستثنى من غيره».

انظر: قواطع الأدلة (٢/٣٦٦)، المحصول لابن العربي (٩٨)، شرح تنقيح الفصول (٣٨٧)، مقدمة ابن القصار (١١٠)، رفع الحاجب (٢/٤٥٢)، مذكرة أصول الفقه (٢٦٥).

الباطل، لمخالفتها للأصول التي هي كتاب الله وسنّة رسوله. فهذه الآراء هي المخالفة للأصول حتماً، فهي باطلة قطعاً» [الطرق الحكمية (١٤٦)].

ثمّ ذكر أمثلة كثيرة في ردّ أحاديث صحيحة بحجّة أنّها على خلاف القياس، وبيّن موافقتها للقياس، ومن أشهر هذه الأحاديث: حديث المصرّاة، وهو ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**لا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردّها وصاع تمر**»[١].

فادّعوا مخالفة هذا الحديث للقياس من وجوه، ذكرها ابن القيّم:

«منها: أنه تضمّن ردّ البيع بلا عيب ولا خلف في صفة.

ومنها: أنّ الخراج بالضمان، فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه، وقد ضمّنه إياه.

ومنها: أنّ اللبن من ذوات الأمثال، وقد ضمنه إيّاه بغير مثله.

ومنها: أنّه إذا انتقل من التضمين بالمثل فإنّما ينتقل إلى القيمة، والتمر لا قيمة ولا مثل.

ومنها: أنّ المال المضمون إنما يُضمن بقدره في القلّة والكثرة، وقد قدِّرَ هٰهنا الضمان بصاع».

ثمّ هدّم هذه الأصول، وبيّن موافقة هذا الحديث للقياس بما ملخّصه:

إنّ الشريعة لم تحصر ردّ المبيع في هذين السببين، بل ردّت بما هو أولى من ردّ العيب، وهو الردّ بالتدليس والغشّ، وذلك لأنّ البائع إذا أظهر للمشتري أنّه على صفة، فبان بخلافها، كان قد غشّه، ودلّس عليه.

---

(١) أخرجه البخاري، في: البيوع، باب: النهي للبائع أن يحفل الإبل والبقر (رقم: ٢١٤٨)، مسلم في: البيوع باب: حكم بيع المصرَّاة (رقم: ١٥٢٤) عن أبي هريرة ﷺ، واللفظ للبخاري.

تصرية الإبل والغنم هو: حبس اللبن في ضروعها لتباع كذلك، وكذلك ليغرّ بها المشتري، ومنه المصرّاة: وهي التي يفعل بها ذلك، وهي المحفلة، وأصل التصرية حبس الماء وجمعه، يقال: صرّيت الماء وصرّيته.

انظر: «مشارق الأنوار» (٤٢/٢)، «الغريب» لابن سلام (٢٤٠/٢)، «النهاية في غريب الحديث» (٢٧/٣).

والمشتري إنّما بذل ماله في المبيع بناء على الصفة التي أظهرها له البائع، ولو علم أنّه على خلافها لم يبذل له فيها ما بذل.

وأمّا احتجاجهم بحديث: **«الخراج بالضمان»**[1]، فبيّن أنّ حديث المصرّاة أصحّ منه على فرض التعارض، والحق أنه لا تعارض بينهما لأن الخراج اسم للغلّة، مثل كسب العبد وأجرة الدابة ونحو ذلك، وأما الولد واللبن فلا يسمى خراجاً، على أن الكسب الحادث والغلّة لم يكونا موجودين حال البيع، وإنّما حدثا بعد القبض.

وأمّا اللبن هٰهنا فإنّه كان موجوداً حال العقد، فهو جزء من المعقود عليه، والشارع لم يجعل الصاع عوضاً عن اللبن الحادث، وإنما هو عوض عن اللبن الموجود وقت العقد في الضرع.

وأمّا تضمين اللبن بغير جنسه فقد أجاب عن ذلك من وجوه:

منها: أنه لا يمكن تضمينه بمثله البتة، فإن اللبن في الضرع محفوظ غير معرّض للفساد بخلاف المحلوب.

ومنها: أنّ اللبن الحادث بعد العقد اختلط باللبن الموجود وقت العقد، فتعذّرت معرفة مقداره، فلو قدِّر بالجنس فقد يكون أقلّ من الأول أو أكثر، فيفضي إلى الربا، ولهذا قدر الشارع بغير الجنس قطعاً للخصومة وفصلاً للنزاع.

ومنها: أنّ تقديره بالتمر لأنّه أقرب الأجناس إلى اللبن، فإنهما قوت أهل المدينة، وكلاهما مطعوم مقتات مكيل، وكلاهما يقتات به

---

(١) أخرجه أبو داود في البيوع: باب من اشترى عبداً فاستعمله، ثمّ وجد به عيباً (رقم: ٣٥٠٨)، والترمذي في البيوع: باب ما جاء فيمن اشترى العبد وشغّله ثم وجد فيه عيباً (رقم: ١٢٨٦)، والنسائي في البيوع: باب الخراج بالضمان (رقم: ٤٥٠٢)، وابن ماجه في التجارات: باب الخراج بالضمان (رقم: ٢٢٤٣)، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أنّ رجلاً ابتاع غلاماً، فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثمّ وجد به عيباً، فخاصمه إلى النبي ﷺ فردّه عليه، فقال الرجل: يا رسول الله قد استغلّ غلامي، فقال رسول الله ﷺ فذكره».
والحديث ضعّفه ابن القيّم، وهو مردود، فقد صحّحه جمع من أهل العلم، منهم الترمذي وابن حبان (٤٩٢٧)، والحاكم (١٨١٢)، وابن القطان، وحسّنه البغوي في «شرح السنّة» (١٦٣١٨)، والشيخ الألباني في «إرواء الغليل» (رقم: ١٦٨٠).

بلا صنعة ولا علاج، بخلاف الحنطة والشعير والأرز.[1] [انظر: إعلام الموقعين (٢/١٩-٢١)].

المطلب السادس: خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة.

يرى المالكية أنّ خبر الآحاد إذا عمل أهل المدينة بخلافه لا يقبل[2]، وقد نقل الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ قول القاضي عبد الوهاب المالكي في ذلك فقال:

«فأمّا حال الأخبار من طريق الآحاد فلا تخلو من ثلاثة أمور: إمّا أن يكون صحبها عمل أهل المدينة مطابقاً لها، أو أن يكون عملهم بخلافها، أو أن لا يكون منهم عمل أصلاً لا بخلاف ولا بوفاق. فإن كان عملهم موافقاً لها كان ذلك آكد في صحّتها، ووجوب العمل بها إذا كان العمل من طريق النقل، وإن كان من طريق الاجتهاد كان مرجّحاً للخبر، وإن كان عملهم بخلافه نظر: فإن كان العمل المذكور على الصفة التي ذكرناها فإنّ الخبر يترك للعمل عندنا، لا خلاف بين أصحابنا في ذلك، وهذا أكبر الغرض بالكلام في هذه المسألة، وهذا كما نقوله في الصاع والمد وزكاة الخضروات وغير ذلك».

ثمّ علّق على هذا الكلام قائلاً:

«وقد تضمّن ما حكاه أنّ عملهم الجاري مجرى النقل حجّة، فإذا أجمعوا عليه فهو مقدّم على غيره من أخبار الآحاد، وعلى هذا الحرف بنى المسألة وقرّرها، وقال: والذي يدلّ على ما قلناه: إنّهم إذا أجمعوا على شيء نقلاً أو عملاً متّصلاً فإنّ ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذي يحصل

---

(١) وقد وافق ابن القيّم مذهب جمهور العلماء والأصوليّين. انظر: شرح اللمع (ف/٧٠٣)، العدة (٨٨٨)، المستصفى (١/١٧١)، روضة الناظر (٢/٤٣٥)، المحصول (٢/ق١/٦١٩)، الإبهاج (٢/٣٢٤)، مناهج العقول (٢/٢٥٢و٢٥٥)، أصول ابن مفلح (٢/٦٢٧)، الواضح (٤/٣٩٦)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/٩٤)، وكذا المراجع السابقة.

(٢) انظر: إحكام الفصول (١/٤٨٧)، مختصر ابن الحاجب مع البيان (١/٧٥٠)، الجواهر الثمينة (٢١٠).

العلم به، وينقطع العذر فيه، ويجب ترك أخبار الآحاد له، لأنّ المدينة بلدة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله، فما هذا سبيله إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجّة على ذلك الخبر وتركاً له، كما لو روي لنا خبر واحد فيما تواتر به نقل جميع الأمّة لوجب ترك الخبر للنقل المتواتر من جميعهم» [إعلام الموقعين (٢/ ٣٧٣-٣٧٤)].

وقد أنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الطريقة، وانتصر للحديث، ورأى وجوب اتّباع السنّة وإن لم يشهد لها عمل، فقال:

«وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجّة على بعض، وإنما الحجّة اتّباع السنّة، ولا تترك السنّة لكوْن عمل بعض المسلمين على خلافها، أو عمل بها غيرهم، ولو ساغ ترك السنّة لِعمَل بعض الأمّة على خلافها، لتُركَت السّنن وصارت تبَعاً لغيرها، فإنْ عمل بها ذلك الغير عُمِل بها، وإلاّ فلا. والسنّة هي العيار على العمل، وليس العمل عياراً على السنّة، ولم تضمن لنا العصمة قطّ في عمل مصر من الأمصار دون سائرها، والجدران والمساكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال، وإنّما التأثير لأهلها وسكانها» [المصدر السابق (٢/ ٣٦١)].

وقد أجاب عن كلام القاضي عبد الوهاب السابق بجواب مفصّل محكم، فصّل فيه الخطاب، وأظهر فيه الصواب، حيث فرّق بين عمل أهل المدينة الذي يكون عن طريق النقل المستمر، وبين عملهم الذي يكون عن طريق الاجتهاد والاستدلال.

فأمّا الأول: فما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ فيرى أنّه حجّة، وأمّا أن يتّفقوا على عمل على خلاف السنّة فنفى وقوعه.

وأمّا النوع الثاني: وهو ما كان عن طريق الاجتهاد والاستدلال فيرى أنه ليس بحجّة، لأنّ الاجتهاد غير معصوم، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير ذلك:

«من المحال عادة أن يجمعوا على شيء نقلاً أو عملاً متصلاً من عندهم إلى زمن رسول الله ﷺ وأصحابه وتكون السنة الصحيحة الثابتة قد خالفته، هذا من أبْيَن الباطل، وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد فإنّ العصمة لم تضمن لاجتهادهم، فلم يجمعوا من طريق النقل

ولا العمل المستمر ـ على هذه الشريطة ـ على بطلان خيار المجلس، ولا على التسليمة الواحدة، ولا على القنوت في الفجر قبل الركوع، ولا على ترك الرفع عند الركوع والرفع منه، ولا على ترك السجود في المفصل، ولا على ترك الاستفتاح والاستعاذة قبل الفاتحة، ونظائر ذلك، كيف وقدماؤهم الذين نقلوا العلم الصحيح الثابت ـ الذي كأنّه رأي عين ـ عن النبي ﷺ وأصحابه بخلاف ذلك؟ فكيف يقال: إنّ تركه عمل مستمر من عهد رسول الله ﷺ إلى الآن؟ هذا من المحال، بل نقلهم للصاع والمد والوقوف والأخاير وترك زكاة الخضروات حقّ، ولم يأت عن رسول الله ﷺ سنّة تخالفه البتّة، ولهذا رجع أبو يوسف إلى ذلك كله بحضرة الرشيد لمّا ناظره مالك وتبيّن له الحقّ، فلا يلحق بهذا عملهم من طريق الاجتهاد ويجعل ذلك نقلاً متصلاً عن رسول الله ﷺ وتترك له السنن الثابتة، فهذا لون وذلك لون، وبهذا التمييز والتفصيل يزول الاشتباه ويظهر الصواب». [المصدر السابق (٢/ ٣٧٤-٣٧٥)].

ثمّ فرّق بين عمل أهل المدينة المتقدّم وهو ما كان في زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والصحابة، وبين عمل أهل المدينة المتأخّر، وهو ما كان بعد عصر الصحابة، فيرى أنّه ليس بحجّة، لأنّه كان يرجع إلى أقوال المفتين. وفي هذا يقول:

«ومن المعلوم أنّ العمل بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين والصحابة بالمدينة كان بحسب من فيها من المفتين والأمراء والمحتسبين على الأسواق، ولم تكن الرعيّة تخالف هؤلاء، فإذا أفتى المفتون نفّذه الوالي، وعمل به المحتسب، وصار عملاً، فهذا هو الذي لا يلتفت إليه في مخالفة السنن، لا عمل رسول الله ﷺ وخلفائه والصحابة، فذاك هو السنّة فلا يخلط أحدهما بالآخر، فنحن لهذا العمل أشدّ تحكيماً، وللعمل الآخر ـ إذا خالف السنة ـ أشدّ تركاً وبالله التوفيق». [المصدر السابق ٢/ ٢٧٥].

وينهي هذه المسألة الدقيقة بالتحذير من ترك السنن للعمل، لأنّ ذلك يفضي إلى دروسها، وانتكاس أعلامها فيقول:

«ولو تركت السنن للعمل لتعطّلت سنن رسول الله ﷺ، ودرست

رسومها، وعفت آثارها، وكم من عمل قد اطّرد بخلاف السنّة الصريحة على تقادم الزمان وإلى الآن، وكلّ وقت تترك سنّة، ويعمل بخلافها، ويستمر عليها العمل، فتجد يسيراً من السنّة معمولاً به على نوع تقصير، وخذ بلا حساب ما شاء الله من سنن قد أهملت وعطل العمل بها جملة، فلو عمل بها من يعرفها لقال الناس: تركت السنة». [المصدر السابق ٣/ ٣٧٦].

ثمّ ختم هذا المبحث المهمّ بتلخيص رأيه في ذلك فقال:

«فقد تقرّر أن كلّ عمل خالف السنّة الصحيحة لم يقع من طريق النقل ألبتّة، وإنما يقع من طريق الاجتهاد، والاجتهاد إذا خالف السنّة كان مردوداً، وكلّ عمل طريقه النقل فإنّه لا يخالف سنّة صحيحة ألبتّة»[1] [المصدر السابق (٣/٣٧٧)].

المطلب السابع: خبر الواحد إن عمل أكثر الأمة بخلافه:

يرى ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ وجوب العمل بالحديث، وأنّ عمل أكثر الأمّة بخلافه لا يوجب ردّه.

فقد قرّر هذا في مسألة: الرجل يزني بجارية امرأته، وقد ساق حديث سلمة بن المُحَبِّق: «أنّ رسول الله ﷺ قضى في رجل وقع على جارية امرأته: إن استكرهها فهي حرّة وعلى سيدتها مثلها، وإن كانت طاوعته فهي له وعليه لسيدتها مثلها»[2].

ثمّ ذكر خلاف العلماء في العمل بهذا الحديث، ثمّ قال:

«وبالجملة: فالقول به مبنيّ على قبول الحديث، ولا تضرّ كثرة المخالفين له، ولو كانوا أضعاف أضعافهم»[3]. [زاد المعاد (٥/ ٣٩-٤٠)].

---

(١) وقد وافق الإمام ابن القيّم جمهورَ أهل العلم. انظر: البحر المحيط (٤/٣٤٤)، تشنيف المسامع (٢/٩٦٥).

(٢) أخرجه أبو داود في الحدود، باب: في الرجل يزني بجارية امرأته (رقم: ٤٤٦٠)، والنسائي في النكاح، باب إحلال الفرج (رقم: ٣٣٦٣)، وابن ماجة في الحدود، باب: من وقع على جارية امرأته (رقم: ٢٥٥٢)، وضعّفه الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللهُ في ضعيف السنن الثلاثة.

(٣) نقل ابن مفلح الإجماع، لكن حكى ابن السبكي عن قوم أنّه لا يعمل بخبر الواحد فيما عمل الأكثر بخلافه.

=

المطلب الثامن: خبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه:

إذا روى الصحابيّ حديثاً ثمّ عمل بخلافه، فهل يحتجّ بالحديث؟ وهل العبرة بما رواه أم بما رآه؟

حكى الإمام ابن القيّم رحمه الله خلاف العلماء في ذلك فقال: «المشهور عنه [يعني: الإمام أحمد] أنّ العبرة بما رواه الصحابي لا بقوله إذا خالف الحديث[1]. والمشهور من مذهب الشافعي أنّ الأخذ بروايته دون رأيه[2]. والمشهور من مذهب أبي حنيفة عكس ذلك[3].

وعن أحمد روايتان»[4]. [إغاثة اللهفان (١/٢٩٣)].

ثمّ اختار القول بوجوب العمل بروايته لا برأيه[5] فقال:

= انظر: العدة (٣/٩٦٧)، المحصول (٢/١/٦٢٧)، نهاية السول مع مناهج العقول (٢/٢٥٥)، تشنيف المسامع (٢/٩٦٥)، أصول ابن مفلح (٢/٦٢٧)، مختصر ابن الحاجب مع البيان (١/٧٥٠).

(١) انظر: العدة (٢/٥٨٩)، المسوّدة (١٢٨)، أصول ابن مفلح (٢/٦٢٦).

(٢) انظر: التبصرة (٣٤٣)، الإحكام للآمدي (١/٣٤٢)، ، البحر المحيط (٤/٣٦٩).

(٣) للحنفية تفصيل في المسألة: فإمّا أن يخالف الراوي ما رواه قبل الرواية فلا يردّ الحديث، لجواز أنّه كان مذهبه فتركه بالحديث، وكذلك إن لم يعلم التاريخ؛ وأمّا إذا خالفه بعد الرواية فيردّ. فينبغي تقييد كلام ابن القيّم وغيره بهذا.
انظر: ميزان الأصول (٤٤٤)، أصول السرخسي (٢/٥)، المغني في أصول الفقه للخبازي (٢١٥)، «كشف الأسرار» (٣/٦٣)، شرح التلويح (٢/١٣).
تنبيه: لم ينقل الإمام ابن القيّم رحمه الله مذهب الإمام مالك في المسألة. فقد حكى عنه ابن العربي قولين:
أحدهما: يسقط الحديث. **والثاني**: الحديث مقدّم على فتواه، وصحّحه، ولم يحك أبو الوليد الباجي خلافاً في ذلك.
انظر: المحصول (٨٩)، إحكام الفصول (ف/٣١٣).

(٤) انظر: العدة (٢/٥٨٩)، المسودة (١٢٨)، أصول ابن مفلح (٢/٦٢٦).

(٥) وهو رأي جمهور العلماء، وهو الصحيح انظر: التقريب والإرشاد (٣/٢٢٦)، الإحكام (١/٣٤٣)، التبصرة (٣٤٣)، الوصول (٢/١٩٥)، المحصول (٢/١/٦٣٢).

«والذي ندين الله به ـ ولا يسعنا غيره، وهو القصد في هذا الباب ـ أنّ الحديث إذا صحّ عن رسول الله ﷺ ولم يصحّ عنه حديث آخر ينسخه أنّ الفرض علينا، وعلى الأمّة الأخذ بحديثه وترك كل ما خالفه، ولا نتركه لخلاف أحد من الناس كائناً من كان، لا راويه ولا غيره». [إعلام الموقعين: ٣/ ٥٢].

وحجّته في ذلك: أنّ الرواية معصومة، وقول الصحابي غير معصوم عن الخطأ. فقال:

«ولا يترك(*) الحديث الصحيح المعصوم لمخالفة راويه، فإنّ مخالفته ليست معصومة». [المصدر السابق: ٣/ ٤٩]

ثمّ بيّن سبب تقديمه رواية الراوي على رأيه، لأنّ مخالفته لما رواه تعتريها احتمالات كثيرة: من نسيان أو تأويل أو اعتقاد معارض راجح في ظنّه، أو اعتقاد أنّه منسوخ أو مخصوص، أو غير ذلك من الاحتمالات. ومع قيام هذه الاحتمالات فلا يسوغ ترك روايته. فقال:

«إذ من الممكن أن ينسى الراوي الحديث، أو لا يحضره وقت الفتيا، أو لا يتفطّن لدلالته على تلك المسألة، أو يتأوّل فيه تأويلاً مرجوحاً، أو يقوم في ظنّه ما يعارضه ولا يكون معارضاً في نفس الأمر، أو يقلّد غيره في فتواه بخلافه لاعتقاده أنّه أعلم منه، وأنّه إنّما خالفه لما هو أقوى منه، ولو قدر انتفاء ذلك كلّه ـ ولا سبيل إلى العلم بانتفائه ولا ظنّه ـ لم يكن الراوي معصوماً، ولم توجب مخالفته لما رواه سقوط عدالته حتى تغلب سيئاته حسناته، وبخلاف هذا الحديث الواحد لا يحصل له ذلك. [المصدر السابق: ٣/ ٥٢].

وكشف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ المذاهب كلّها ـ بما فيهم الحنفية ـ قد أخذوا برواية الراوي، وتركوا رأيه في مواضع كثيرة ذكرها، ولولا خشية الإطالة لسقناها

(*) في الأصل: ولا ترك.

كلّها، ولكن نكتفي ببعض الأمثلة منها، خاصة عند الحنفية، لأنّهم هم القائلون بتقديم عمل الراوي على روايته، والمناصرون لذلك، قال:

«وأخذت الحنفية بحديث ابن عباس: «كل الطلاق جائز إلاّ طلاق المعتوه»[1]، قالوا: وهذا صريح في طلاق المكره، وصحّ عن ابن عباس: «ليس على المكره والمضطهد طلاق»[2].

وأخذ الحنفية برواية عائشة: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين»، وصحّ عنها أنّها أتمّت الصلاة في السفر، فلم يدعوا روايتها لرأيها.

واحتجّوا بحديث جابر وأبي موسى في الأمر بالوضوء من الضحك في الصلاة، وصحّ عنهما أنّهما قالا: لا وضوء من ذلك.

وأخذت الحنفية بحديث لا يصح، بل هو من وضع حزام بن عثمان ومبشر بن عبيد الحلبي، وهو حديث جابر: «**لا يكون صداق أقلّ من عشرة دراهم**»[3]، وقد صحّ عن جابر جواز النكاح بما قلّ أو كثر ـ إلى أن قال ـ:

---

(١) أخرجه الترمذي في الطلاق، باب ما جاء في طلاق المعتوه (رقم: ١١٩١)، عن أبي هريرة ﷺ ـ وليس كما عزاه ابن القيّم لابن عباس ﷺ ـ وزاد في آخره: «**المغلوب على عقله**»، وقال: «هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلاّ من حديث عطاء بن عجلان، وعطاء بن عجلان ضعيف ذاهب الحديث». ولهذا قال الحافظ في «الفتح» (٩/٣٠٥): «وهو ضعيف جدّاً». وانظر: «الكامل في الضعفاء» (٥/٣٦٥)، «العلل المتناهية» (٢/٦٤٥).

وقد صحّ موقوفاً عن علي بن أبي طالب ﷺ أخرجه البخاري في الطلاق: باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران... تعليقاً (٩/٣٠٠ فتح)، ووصله عبدالرزاق (٦/٤٠٩ و٧/٧٨)، وسعيد بن منصور في سننه (رقم: ١١١٣)، وابن الجعد في مسنده (رقم: ٧٤٢ و٢٤٥٦)، وابن أبي شيبة (٤/٧٢)، والبيهقي (٧/٣٥٩)، وصحّحه الحافظ في «تغليق التعليق» (٤/٤٥٨)، والشيخ الألباني في «إرواء الغليل» (٧/١١١).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور (رقم: ١١٤٣)، وابن أبي شيبة (٤/٨٢)، والبيهقي (٧/٣٥٧) دون قوله: «المضطهد» عنه وفيه أبو يزيد المديني، قال فيه الحافظ في التقريب: مقبول، يعني عند المتابعة، وإلاّ فهو ليّن الحديث.

وعلّقه البخاري (٩/٣٠٢ فتح)، بلفظ: «طلاق السكران والمستكره ليس بجائز».

(٣) أخرجه الدارقطني (٣/٢٤٥)، والبيهقي (٧/٢٤٠)، وابن شاهين في «ناسخ الحديث ومنسوخه» (رقم: ٥١٢)، عنه بلفظ: «**لا صداق دون عشرة دراهم**»، ونقل البيهقي عن=

وهذا الباب يطول تتبّعه، وترى كثيراً من الناس إذا جاء الحديث يوافق قول من قلّده وقد خالفه راويه يقول: الحجّة فيما روى، لا في قوله، فإذا جاء قول الراوي موافقاً لقول من قلّده والحديث بخلافه قال: لم يكن الراوي يخالف ما رواه إلاّ وقد صحّ عنده نسخه، وإلاّ كان قدحاً في عدالته، فيجمعون في كلامهم بين هذا وهذا، بل قد رأينا ذلك في الباب الواحد، وهذا من أقبح التناقض». [المصدر السابق: ٣/ ٤٩ ـ ٥٢. وانظر: زاد المعاد (١/٨٥، ٤٧٣و ٥/١٣٠، ٢٣٦، ٢٦٥، ٦١١) تهذيب السنن (١/٣٩٢-٣٩٣؛ ٢/ ٣٣١و٣٧٠و ٤/٣٥٠) بدائع الفوائد (٣/٧٤)؛ الروح (١٢٤) الصواعق المرسلة (٢/٣٥٧)].

المطلب التاسع: خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى[1]:

ذهب الحنفية إلى أنّ خبر الواحد إذا ورد في ما تعمّ به البلوى لم يجب العمل به، لأنّ ما تعمّ به البلوى حقُّه الاشتهار والانتشار.

أمّا الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فلم يقبل هذا، وأنكر على من نسب هذا القول للإمام أبي حنيفة وصاحبيه فقال:

«وحكوه عن أبي حنيفة، وهو كذب عليه وعلى أبي يوسف ومحمد، فلم يقل ذلك أحد منهم ألبتّة، وإنّما هو قول متأخّريهم، وأقدم من قال به عيسى بن أبان، وتبعه أبو الحسن الكرخي وغيره»[2]. [مختصر الصواعق: (٦٣٢)].

= أبي علي الحافظ أنّه قال: «مبشر بن عبيد متروك الحديث، وهذا منكر لم يتابع عليه». قال البيهقي: والحجاج بن أرطاة لا يحتجّ به، ولم يأت به عن الحجاج غير مبشر ابن عبيد الحلبي، وقد أجمعوا على تركه، وكان أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ يرميه بوضع الحديث، وقال ابن عبدالبر في «التمهيد» (٢١/١١٦): وهو حديث لا يثبت.

وروي موقوفاً عن عليّ رضي الله عنه، أخرجه الدارقطني والبيهقي، وفيه داود الأودي، قال الدارقطني في «العلل» (٨/ ٣٢٠): «وهو داود بن يزيد بن عبدالرحمن الزعفراني، وهو ضعيف. ثم ساق له هذا الأثر»، وقال ابن عبد البر: «ولا يصحّ أيضاً عن عليّ».

(١) قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: ومعنى قولنا: تعمّ به البلوى: أنّ كلّ أحد يحتاج إلى معرفته. «البحر المحيط» (٤/٣٤٧).

(٢) حكاه عن أبي حنيفة الجويني في البرهان (١/٦٦٥)، والغزالي في المنخول (٢٨٤)، =

المطلب العاشر: خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات:

ذهب الإمام ابن القيّم رحمه الله تعالى إلى قبول خبر الواحد في إثبات الحدود وما يسقط بالشبهات وأنكر على من ردّه فقال:

«وطائفة قبلت خبر الواحد فيما لا يسقط بالشبهة وردّته فيما يسقط بها، كالحدود التي تبرأ بالشبهات، وزعمت أنّ احتمال الغلط والكذب عن الراوي شبهة في إسقاط الحدّ. وهذا مذهب المعتزلة، وحكوه عن أبي عبدالله البصري»[1]. [مختصر الصواعق (٦٣٢)].

= وأبو بكر بن العربي في المحصول (١١٧)؛ لكن قال الجويني في التلخيص (٤٣١/٢): «ولم يؤثر في ذلك خلاف إلاّ عن الكرخي وطائفة من متأخّري أصحاب أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ». ونحا نحوه الغزالي في المستصفى (١٧١/١)، والآمدي في الإحكام (٣٣٩/١). ويؤيّده ما نقله عبدالعزيز البخاري حيث قال: «لا يقبل عند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدّمين. وهو مختار المتأخّرين منهم».

وفي كتب الحنفية نسبوا المذهب إلى عامّة الحنفية، منهم الكرخي. أمّا الصاحبان وعيسى بن أبان فلم أقف على من نسبه إليهم. وممن قال بهذا القول: ابن خويز منداد المالكي، حكاه عنه الباجي.

وذهب الشافعية والحنابلة وأكثر المالكية والظاهرية إلى قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، وحكاه أبو الخطاب عن عامة الفقهاء، ونقله عبدالعزيز البخاري عن عامة الأصوليّين وجميع أصحاب الحديث، وهو الصحيح قطعاً.

انظر: العدّة (٨٨٥/٣)، شرح اللمع (ف/٧٠١)، إحكام الفصول (ف/٣١٢)، قواطع الأدلة (٣٥٧/٢)، مختصر ابن الحاجب مع البيان (٧٤٦/١)، التمهيد (٨٦/٣)، الواضح (٣٨٩/٤)، الوصول (١٩٢/٢)، «كشف الأسرار» (١٦/٣)، روضة الناظر (٤٣٢/٦)، ، «كشف الأسرار» للنسفي (٥٢/٢)، الإحكام لابن حزم (١١٥/١)، التقرير والتحبير (٢٩٥/٢)، تيسير التحرير (١١٢/٣)، فواتح الرحموت (١٢٨/٢)، أصول السرخسي (٣٦٨/١).

(١) وحكاه عنه كثير من الأصوليّين، كالآمدي وابن الحاجب وغيرهما، لكن نقل أبو الحسين البصري عن القاضي عبد الجبار أنّه حكى عن الشيخ أبي عبدالله أنّه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفي بالشبه، وحكي عن أبي يوسف خلاف ذلك، قال: ثم سمعته يقول بالقول الثاني.

وكذا نقله الزركشي عنه قال بلفظ: «وهو آخر قولي أبي عبدالله البصري». وما حكاه ابن القيّم عن المعتزلة فيه نظر، فالقاضي عبد الجبار يقبل خبر الواحد في إسقاط=

المطلب الحادي عشر: حجّيّة المرسل[1]:

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ المرسل بنفسه لا يكون حجّة إلاّ إذا اعتضد بما يكون حجّة معه، وقد قرّر هذا في مواضع مختلفة من كتبه.

منها، ما ذكره في مبحث الحيل. وقد ساق ما رواه ابن بطة بإسناده إلى الأوزاعي قال: قال رسول الله ﷺ: «**يأتي على الناس زمان يستحلّون**

= الحدود وفي إثباتها، وأمّا أبو الحسين البصري فقال: «لا نقبل خبر الواحد في الحدود على وجه العقوبة، وإنّما نقبله في الحدود على وجه الامتحان»، والمشهور عن أبي الحسن الكرخي أنّه لا يقبل خبر الواحد في الحدود، لأنّ الآحاد شبهة والحدود تدرأ بالشبهات، وتبعه بعض الحنفية كالسرخسي والبزدوي وغيرهما، وهو رواية عن أبي يوسف.

وذهب جمهور العلماء إلى قبول خبر الواحد فيما يوجب الحدّ، وفي كلّ ما يسقط بالشبهة، وهو قول أبي يوسف في رواية، واختيار أبي بكر الرازي الجصاص وغيرهما من الحنفية، وهو الصحيح.

انظر: المعتمد (٩٦/٢)، العدّة (٨٨٦/٣)، التمهيد (٩١/٣)، الإحكام للآمدي (٣٤٤/١)، أصول السرخسي (٣٣٤/٢)، «كشف الأسرار» (٢٨/٣)، قواطع الأدلة (٤٢/٢)، مختصر ابن الحاجب مع البيان (٧٤٩/١)، ميزان الأصول (٤٥٥)، الواضح (٣٩٤/٤)، التقرير والتحبير (٢٧٦/٢)، فواتح الرحموت (١٣٦/٢)، المغني للخبازي (٢٠٣)، «كشف الأسرار» (٥٢/٢)، البحر المحيط (٣٤٨/٤)، مختصر الروضة (٢٣٦/٢)، أصول ابن مفلح (٦٢٣/٢)، جمع الجوامع مع تشنيف المسامع (٩٦٤/٢).

(١) اختلف تعريف المحدثين للمرسل مع تعريف الفقهاء والأصوليّين:

فعند المحدثين هو: ما أضافه التابعي إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. وهو أجود التعاريف، وعليه جمهور المحدّثين.

وأمّا عند الفقهاء والأصوليّين: فهو قول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله، سواء كان من التابعين أو تابعي التابعين أو ممن بعدهم. وإليه ذهب الخطيب البغدادي وقطع به، وجماعة من المحدّثين، وعلى هذا فيشمل المنقطع والمعضل، وكذا المرسل عند المحدّثين؛ فتعبير الفقهاء والأصوليّين أعمّ، وتعريف المحدّثين أدقّ.

ومحلّ خلاف العلماء هو المرسل باصطلاح المحدّثين.

انظر: العدة (٩٠٦/٣)، شرح مقدمة صحيح مسلم للنووي (٣٠/١)، النكت على ابن الصلاح (٥٤٣/٢)، الكفاية في علم الرواية (٤٢٣)، البحر المحيط (٤٠٣/٤)، تدريب الراوي (١٦٠/١)، إرشاد الفحول (٦٤).

الربا بالبيع»[1]. فعلّق على هذا الحديث فقال:

«وهذا مرسل صالح للاعتضاد والاستشهاد، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد». [إعلام الموقعين (٣/ ١٧٨). وانظر: تهذيب السنن (٥/ ١٠٧)].

وكان يعتبر بمرسل التابعي، لأنّه يرى أنّ حال التابعي أنه لا يروي إلاّ مسنداً عن ثقة. قرّر هذا بعد أن ساق أثر مجاهد أنّه قال: «استشهد رجال يوم أحد فجاء نساؤهم إلى رسول الله ﷺ فقلن: إنا نستوحش يا رسول الله بالليل، فنبيت عند إحدانا، حتى إذا أصبحنا تبددنا في بيوتنا، فقال رسول الله ﷺ: **«تحدثن عند إحداكن ما بدا لكنّ، فإذا أردتن النوم فلتؤب كلّ امرأة إلى بيتها»**[2]»، فقال معلّقاً على هذا الحديث:

«وهذا وإن كان مرسلاً فالظاهر أنّ مجاهداً، إمّا أن يكون سمعه من تابعي ثقة أو من صحابي، والتابعون لم يكن الكذب معروفاً فيهم، وهم ثاني القرون المفضّلة، وقد شاهدوا أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذوا العلم عنهم، وهم خير أمّة بعدهم، فلا يظنّ بهم الكذب على رسول الله ﷺ، ولا الرواية عن الكذّابين، ولا سيما العالم منهم إذا جزم على رسول الله ﷺ بالرواية، وشهد له بالحديث، فقال: قال رسول الله ﷺ، وفعل رسول الله ﷺ، وأمر ونهى، فيبعد كلّ البعد أن يقدم على ذلك مع كون الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ كذّاباً أو مجهولاً، وهذا بخلاف مراسيل من بعدهم، فكلّما تأخّرت القرون ساء الظنّ بالمراسيل، ولم يشهد بها على رسول الله ﷺ. وبالجملة فليس الاعتماد على هذا المرسل وحده، وبالله التوفيق». [زاد المعاد: (٥/ ٦٩٢-٦٩٣)].

وذكر الوجوه التي يعتبر به المرسل فقال:

«والمرسل إذا اتّصل به عمل، أو عضده قياس، أو قول صحابي، أو

---

(١) لم أجده في كتاب الحيل لابن بطة، والله أعلم، وقد أخرجه الخطّابي في «غريب الحديث» (٢١٨/١)، وقالها الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ بعدما عزاه إليه: قلت: وهذا إسناد معضل ضعيف، الأوزاعي ثقة إمام، ولكنّه من اتباع التابعين فحديثه معضل...» انظر غاية المرام (رقم: ٢١٣).

(٢) أخرجه عبدالرزاق (٣٦/٧) والبيهقي (٤٣٦/٧)، وهو مرسل. ورواه سعيد بن منصور في سننه (رقم: ١٣٤١ و١٣٤٢) موقوفاً عن ابن مسعود رضي الله عنه.

كان مرسله معروفاً باختيار الشيوخ، ورغبته عن الرواية عن الضعفاء والمتروكين ونحو ذلك ممّا يقتضي قوّته، عمل به». [زاد المعاد (٣٧٩/١)].

ونبّه على وجوه أخرى في موضع آخر، فساق من طريق سعيد بن منصور في سننه بإسناده عن أبي سعيد مولى المُهري قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا تتّخذوا قبري عيداً، ولا بيوتكم قبوراً، وصلّوا عليّ حيثما كنتم، فإنّ صلاتكم تبلغني»**، ثمّ ساق من طريق سعيد أيضاً بإسناده عن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب في قصّة بنحوه[1]، ثمّ علّق على هذين الحديثين فقال:

«فهذان المرسلان من هذين الوجهين المختلفين، يدلاّن على ثبوت الحديث، لا سيما وقد احتجّ به من أرسله، وذلك يقتضي ثبوته عنده، هذا لو لم يكن روي من وجوه مسندة غير هذين، فكيف وقد تقدم مسنداً؟». [إغاثة اللهفان (١٩١/١-١٩٢)].

وخلاصة القول: إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنّ المرسل حجّة يجب العمل به، بشروط:

إحداها: أن يعضده قول صحابي.

الثاني: أن يرِدَ الحديث مسنداً من طريق آخر غير مرسلة.

---

(١) أمّا حديث أبي سعيد مولى المهري، فلم أقف عليه، ولعلّه في الجزء المفقود من سنن سعيد بن منصور، ثمّ هو مرسل ظاهر، لأنّ أبا سعيد هذا تابعي روى عن أبي ذر الغفاري وعبدالله بن عمرو بن العاص وأبي سعيد الخدري، وذكره ابن حبان في «الثقات». انظر «تهذيب التهذيب» (١٢٣/١٢).

وأمّا حديث علي ﷺ فأخرجه أبو يعلى في مسنده (رقم: ١٤٦٩)، وعبدالرزاق (٥٧٧/٣)، وابن أبي شيبة (١٥٠/٢ و٣٠/٣) والبزار في مسنده (رقم: ٥٠٩)، والضياء المقدسي في المختارة (رقم: ٤٢٨)؛ وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٣/٤): «رواه أبو يعلى، وفيه حفص بن إبراهيم الجعفري، ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً، وبقية رجاله ثقات»، وقال الحافظ في اللسان (١٠٦/٢): «قال ابن حبان: يعتبر بحديثه».

وللحديث شاهد عن أبي هريرة ﷺ، أخرجه أبو داود (٢٠٤٢)، وأحمد (٣٦٧/٢)، والطبراني في الأوسط (رقم: ٨٠٣٠)، وصحّحه الشيخ الألباني في «صحيح أبي داود» (رقم: ١٧٩٦).

الثالث: أن يوافقه مرسل آخر غيره، من غير رجاله.

الرابع: أن يعضده قياس.

الخامس: أن يعضده عمل أكثر أهل العلم.

السادس: أن يعرف من حال الراوي أن لا يروي عن غير عدل.

ويتجلّى من هذا أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ يوافق رأي الإمام الشّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في العمل بالمرسل إذا اعتضد بشروط[1]، ويؤيد هذا أيضاً أنّه نقل كلامه في وجوه الاعتبار بالمرسل مستشهداً به مقرّاً له. [انظر: تهذيب السنن (٤/ ١٧٧-١٧٨). وإعلام الموقّعين (١/ ٢١١، ٢/ ٧٠-١٢٢)، زاد المعاد (٢/ ١٥-٥٧، ٥/ ١٨ و٩٧ و١٩٥ و٤٣٠ و٤٥٦)، تهذيب السنن (٣/ ٢٦، ٤/ ١٧٢-٣٦٤)، إغاثة اللهفان (١/ ٢٧٠-٢٧١)، الفروسية (١٢١)، وتحفة المودود (٨٦-٨٧) وغيرها].

---

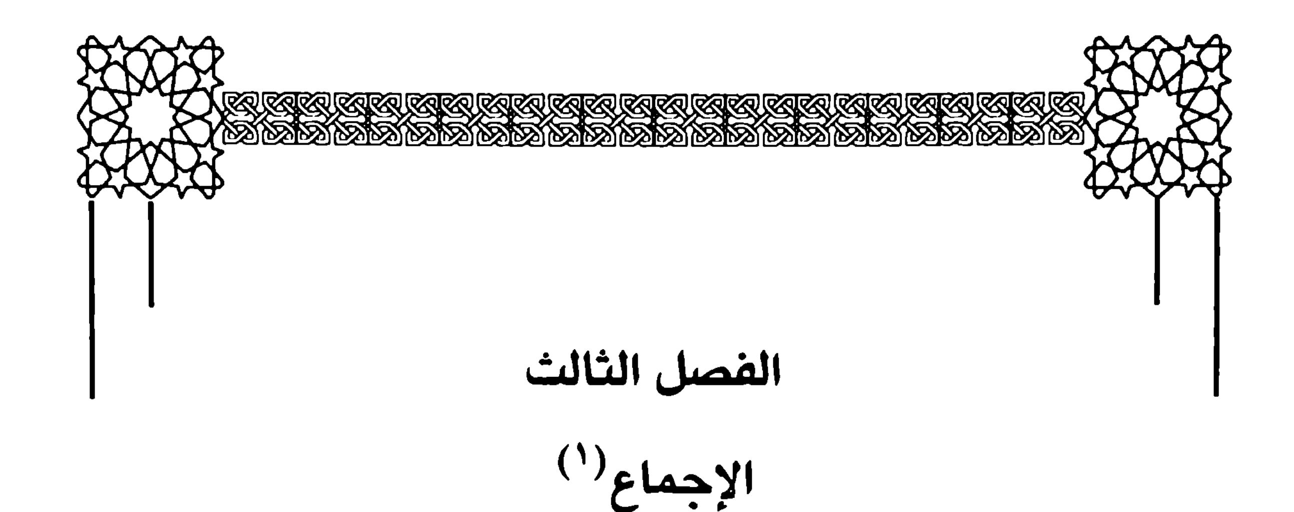
(١) وقد وافقه عليه أكثر أصحابه، وبه قال أحمد في إحدى الروايتين، وأهل الظاهر، وجمهور المحدّثين، وجماعة من الفقهاء، واختاره الغزالي.

وذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين عنه وجماعة من المتكلّمين وجماهير المعتزلة إلى أنّه حجّة يجب العمل به مطلقاً، واختاره الآمدي.

وفصّل عيسى بن أبان من الحنفية فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين دون غيرهم من بعدهم إلاّ أن يكون إماماً، واختاره أبو بكر الرازي الجصاص منهم، وكثير من متأخّريهم، والقاضي عبد الوهاب وابن الحاجب والحافظ العلائي من المالكية.

وفي المسألة أقوال أخرى، بل خرّج الزركشي من كلام الأئمّة ممّا وقف عليه في المرسل ثمانية عشر مذهباً. وقد صُنّف في ذلك مصنّفات من أشهرها: «جامع التحصيل في أحكام المراسيل» للحافظ العلائي.

انظر: الرسالة للشافعي (٤٦٢)، البرهان (ف/٥٧٤)، شرح اللمع (ف/٧١٧)، العدّة (٩٠٦/٣)، قواطع الأدلة (٤٣١/٢)، المستصفى (١٦٩/١)، الإحكامْ لابن حزم (٢/٢)، الإحكام للآمدي (٣٥١/١)، الوصول (١٧٧/٢)، مختصر ابن الحاجب مع البيان (٧٦٣/١)، التمهيد لابن عبدالبر (٤/١)، أحكام الفصول (ف٣٢٠)، مقدمة ابن القصار (٧١)، أصول السرخسي (١/ ٣٦٠)، «كشف الأسرار» (٢/٣)، التمهيد لأبي الخطاب (١٣٠/٣)، المحصول (٦٥٠/١/٢)، البحر المحيط (٤٠٤/٤)، تدريب الراوي (١٦٢/٢)، الكفاية في علم الرواية (٤٢٣)، النكت على ابن الصلاح (٥٤٦/٢)، تشنيف المسامع (١٠٤٧/٢ ـ ١٠٥٣)، نهاية الوصول (٢٩٧٦/٧).



الفصل الثالث

الإجماع[1]

وفيه أحد عشر مبحثاً:

المبحث الأوّل:حجّيّة الإجماع.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الإجماع حجّة، وأصل من أصول الأدلّة الشرعية التي يستنبط منها الأحكام الفقهية[2] فقال:

«الأصول: كتاب الله، وسنّة رسوله، وإجماع أمّته، والقياس الصحيح». [إعلام الموقّعين (٢/ ٢١١)]، وانظر: طلاق الغضبان (٦٦).

---

(١) الإجماع في اللغة يطلق بمعنيين: أحدهما العزم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس]، والثاني: الاتّفاق، ومنه أجمعوا على الأمر، أي اتّفقوا عليه.
وفي الاصطلاح هو: «اتّفاق مجتهدي أمّة محمّد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار».
انظر: «لسان العرب» مادّة جمع، المصباح المنير (١٠٩)، التعريفات (١٠)، البحر المحيط (٤/٤٣٦).

(٢) وهو موافق لمذهب جمهور العلماء، خلافاً للنظّام والرافضة والخوارج.
انظر: الرسالة (٤٧١)، العدّة (٤/١٠٥٨)، إحكام الفصول (ف/٤٥٢)، التبصرة (٣٤٩)، الإحكام للآمدي (١/١٧٥)، الوصول (٢/٧٢)، شرح اللمع (ف/٧٧٤)، المستصفى (١/١٧٣)، الفقيه والمتفقّه (١/٣٩٧)، الإحكام لابن حزم (٤/١٢٨)، قواطع الأدلّة (٣/١٩٠).

وقال أيضاً: «لا حجّة في أحد دون الله ورسوله وإجماع الأمّة». [زاد المعاد (٥/ ٤٩٨)].

وكثيراً ما كان يردّد على لسانه ـ عند مناقشته للمسائل ـ عبارة:

«ليس في كتاب الله، ولا سنّة رسوله، ولا إجماع الأمّة، ولا قول الصحابيّ، ولا قياس صحيح». [إعلام الموقّعين (٤/ ٦)]، وانظر: (٢/ ٣١١)، زاد المعاد (٣/ ٥٦٤، ٥/ ١٧٩)، كتاب الصلاة (٢٥)، الطرق الحكمية (١٢٩)، وغيرها.

واستدلّ على حجّية الإجماع بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فبيّن وجه الدلالة من الآية فقال في مبحث الأخذ بفتاوى الصحابة:

«شهد لهم الله تعالى بأنّهم يأمرون بكلّ معروف، وينهون عن كلّ منكر، فلو كانت الحادثة في زمانهم لم يفت فيها إلاّ من أخطأ منهم، لم يكن أحد منهم قد أمر فيها بمعروف ولا نهى فيها عن منكر، إذ الصواب معروف بلا شكّ، والخطأ منكر من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صحّ التمسّك بهذه الآية على كون الإجماع حجّة». [إعلام الموقّعين (٤/ ١٣١-١٣٢)].

وأمّا من السنّة فقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمّتي على ضلالة**»(١) فقال:

---

(١) اشتهر بهذا اللفظ في كثير من كتب الأصول، وأقرب الألفاظ إليه ما أخرجه ابن ماجه في الفتن: باب السواد الأعظم (رقم: ٣٩٥٠) عن أنس بلفظ: «**إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة** ـ وتمامه ـ **فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم**».
قال البوصيري في «مصباح الزجاجة» (٤/١٦٩): «هذا إسناد ضعيف لضعف أبي خلف الأعمى».
بل إسناده ضعيف جداً، أبو خلف الأعمى، قال فيه الحافظ بن حجر في «التقريب»: «متروك».
وأخرجه الترمذي في الفتن: باب ما جاء في لزوم الجماعة (رقم: ٢١٦٧) عن ابن عمر بلفظ: «**إنّ الله لا يجمع أمّتي على ضلالة** ـ أو قال ـ **أمّة محمد ﷺ على ضلالة**، =

«وهاهنا أصل يجب اعتماده، وهو أنّ الله سبحانه عصم هذه الأمّة أن تجتمع على ضلالة، ولم يعصم آحادها من الخطأ، لا صدِّيقاً ولا غيره، لكن إذا وقع في بعضهم الخطأ، فلا بدّ أن يقيم الله فيها من يكون على الصواب، لأنّ هذه الأمّة شهداء الله في الأرض، وهم شهداء على الناس يوم القيامة، وهم خير أمّة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فلا بدّ أن تأمر بكلّ معروف، وتنهى عن كلّ منكر، فإذا كان فيها من يأمر بمنكر متأوّلاً فلا بدّ أن يقيم الله فيها من يأمر بذلك المعروف». [الكلام عن مسألة السماع (٣٢٨)].

واستدلّ أيضاً بما روي عن النبي ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**».

وقد أومأ إلى هذا في مسألة اشتراط المحلّل في المسابقة في معرض

= **ويد الله مع الجماعة ومن شذَّ شذَّ في النّار**» قال: «وهذا حديث غريب من هذا الوجه، وسليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان».
قال البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال الدارقطني: «ضعيف». انظر: «تهذيب التهذيب» (١٧٠/٤).
وقال الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب»: (١٤٦): «وفي إسناده سليمان بن سفيان وقد ضعّفه الأكثرون».
لكن قد توبع عليه، أخرجه الطبراني، وقال الحافظ الهيثمي (٢١٨/٥): «رواه الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، خلا مرزوق مولى طلحة، وهو ثقة».
وصحّحه الشيخ الألباني في «ظلال الجنّة» (٤٠) وفي «صحيح الجامع» (رقم: ١٨٤٤).
وللحديث شواهد كثيرة من طرق متعدّدة منها:
- ما رواه أبو مالك الأشجعي أخرجه أبو داود (رقم: ٤٢٥٣)، وقال الحافظ في «التلخيص الحبير» (١٤١/٣): «وفي إسناده انقطاع».
- وما رواه أبو ذر، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: «رواه أحمد وفيه البختري بن عبيد بن سليمان، وهو ضعيف»
- وما رواه أبو بصرة الغفاري، أخرجه أحمد (٣٩٦/٦) والطبراني في الكبير (٢٨٠/٢) وقال في «مجمع الزوائد» (٢٢١/٧ - ٢٢٢): «رواه أحمد والطبراني وفيه راو لم يُسَمَّ».
والحاصل أنّ الحديث صحيح لمجموع هذه الطرق، وانظر: «ظلال الجنّة» (٤١ - ٤٢).

ردّه على المبيحين من وجوه، بعدما طعن في صحّة الحديث مرفوعاً، قال:

«إنّه لو صحّ مرفوعاً[1]، فهو دليل على أنّ ما أجمع عليه المسلمون ورأوه حسناً فهو عند الله حسن». [الفروسية (١٢٨)].

المبحث الثاني: وقوع الإجماع.

إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وإن كان يرى أنّ الإجماع حجّة يجب الرجوع إليه فهو يقرّر بأنّ المعلوم منه ما كان في عصر الصحابة، أمّا بعدهم فيصعب الاطّلاع عليه، ويتعذّر العلم به غالباً ـ إلاّ ما كان معلوماً من ضرورة الدين ـ وذلك لسبب كثرة العلماء، وانتشارهم في الأقطار، ويؤكّد بأنّه من يدّعي الإجماع، فقد يجوز أن يكون هناك خلاف لم يعرفه، وقد حكى هذا القول عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأوضح هذا في النصّ التالي، فبعدما قرّر بأنّ السلف كانوا يقدّمون الكتاب، ثمّ السنّة، ثمّ ما قضى به الصحابة قال:

«فلمّا انتهت النّوبة إلى المتأخّرين ساروا عكس هذا السير، وقالوا: إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم فعليه أن ينظر أولا هل فيها اختلاف أم لا؟

---

(١) لم يصحَّ مرفوعاً، فقد أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» (١٦٥/٤) عن أنس، وقال: «تفرّد به النّخعي»، وهو سليمان بن عمرو، قال أحمد: كان يضع الحديث، وقال البخاري: متروك.

انظر: «ميزان الاعتدال» (٢١٦/٢)، «السلسلة الضعيفة» (رقم: ٥٣٢).

والصحيح أنّه موقوف عن ابن مسعود، أخرجه أحمد في «المسند» (٣٧٩/١) ـ خلافاً لما زعمه الحافظ السخاوي في «المقاصد الحسنة» (رقم: ٥٧١) ـ والطبراني في «الكبير» (١١٨/٩)، والبزّار (٨١/١١ رفع الأستار)، والطيالسي في «مسنده» (رقم: ٢٤٦). وقال الحافظ الهيثمي: «رواه أحمد والبزّار والطبراني في الكبير، ورجاله موثّقون». «مجمع الزوائد» (١٧٨/١).

وصحّحه الحاكم (٧٨/٣)، وجوّد إسناده الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب» (٤٥٥)، وحسّنه الحافظ ابن حجر في «موافقة الخَبَر الخبُرَ» (٤٣٥/٢)، والحافظ السخاوي في «المقاصد الحسنة» (رقم: ٥٧١)، والشيخ الألباني في «الضعيفة» (١٧/٢).

فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب ولا في سنّة، بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع؛ وإن كان فيها اختلاف اجتهد في أقرب الأقوال إلى الدليل، فأفتى به، وحكم به. وهذا خلاف ما دلّ عليه حديث معاذ، وكتاب عمر، وأقوال الصحابة؛ والذي دلّ عليه الكتاب والسنّة وأقوال الصحابة أولى، فإنّه مقدور مأمور، فإنّ علم المجتهد بما دلّ عليه القرآن والسنّة أسهل عليه بكثير من علمه باتّفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحكم. وهذا إن لم يكن متعذّراً فهو أصعب شيء وأشقه إلاّ فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصول لنا إليه، ويترك الحوالة على كتابه وسنّة رسوله اللّذيْن هدانا بهما ويسّرهما لنا، وجعل لنا إلى معرفتهما طريقاً سهلة التناول من قرب؟ ثم ما يدريه، فلعلّ الناس اختلفوا وهو لا يعلم؟» [إعلام الموقّعين (٢/ ٢٢٧-٢٢٩)].

ولا يعني هذا أنّ الإمام ابن القيّم يرى أنّ الإجماع لا يختصّ إلاّ بعصر الصحابة، وإنّما المقصود أنّ الإجماع لا يعلم انعقاده إلاّ في عصر الصحابة، أمّا بعدهم، فيمكن وقوعه، فهو لم ينف الإمكان، وإنّما استبعد الوقوع[1].

---

(١) وهو اختيار الأصفهاني وشيخ الإسلام ابن تيمية ورجّحه الشوكاني، وهو مذهب أهل الظاهر، ولهذا قالوا: «إجماع غير الصحابة ليس بحجّة»، فكانوا يرون أن لا إجماع إلاّ إجماع الصحابة.

وذهب جمهور أهل العلم إلى إمكان الاطّلاع على الإجماع.

ومهما اختلف العلماء في هذه المسألة الشّائكة سابقاً، ففي العصر الحديث يمكن الاطّلاع عليه، خاصّة مع وجود هذه الوسائل الإعلامية الكبيرة، وشبكات الاتصال ـ سواء عن طريق الهاتف أو الإنترنت ـ فيسهل حصر العلماء في العالم الإسلامي، ومعرفة آرائهم في النوازل المستحدثة في أقرب وقت، كما يمكن للحكومات أن تساهم في هذا المجال، من حيث الوقوف على آراء مجتهديها. وقد حاول المجمع الفقهي القيام بهذه المهمّة عبر عقد ندوات علمية يحضر فيها الدكاترة من كل الأقطار الإسلامية للتطرق في المسائل المستجدّة بغية الوصول إلى حكم شرعي فيها.

انظر: العدّة (٤/١٠٥٩)، الإحكام لابن حزم (٤/١٤٧)، مجموع الفتاوى (٣/١٥٧، ١١/٣٤١، ١٣/٢٥، ١٩/٢٦٧)، البحر المحيط (٤/٤٣٨)، إرشاد الفحول (٧٢)، نهاية الوصول (٦/٢٤٢٩).

المبحث الثالث: مستند الإجماع.

يقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الإجماع لا بدّ أن يستند إلى نصّ، فيقول:

«الأصول: كتاب الله، وسنّة رسوله، وإجماع أمّته، والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنّة.

والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله، وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما»[1]. [إعلام الموقّعين (٢/ ٢١١)]، وانظر: بدائع الفوائد (٤/ ١٥).

ويقرّر أيضاً جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد وقياس، فنقل عن أبي عمر بن عبدالبرّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حكايته لمسائل مجمع عليها عن طريق القياس، منها، قوله:

«ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا المكلّب من الجوارح قياساً على الكلاب لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤] فدخل في ذلك المحصنون قياساً»[2].

---

(١) وهو مذهب جمهور العلماء، وحكى القاضي عبد الجبّار عن قوم أنّهم أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف، بأن يوفّقهم الله تعالى لاختيار الصواب وإن لم يكن له دلالة ولا أمارة» وهو قول شاذ رده الأصوليّون.

انظر: الرسالة (٤٧٢)، الإحكام للآمدي (١/٢٢١)، الوصول (٢/١١٤)، بيان المختصر (١/٥٨٦)، المعتمد (٢/٥٦)، البحر المحيط (٤/٤٥٠)، الإبهاج (٢/٣٨٩)، إحكام الفصول (ف/٤٨١)، مجموع الفتاوى (١٩/١٩٥)، رفع الحاجب (٢/٢٢٣)، قواطع الأدلّة (٣/٢٢٠).

(٢) نسب الشيخ أبو زهرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الكلام إلى الإمام ابن القيّم، وعلّق عليه في الحاشية، بأنّه يوافقه على انعقاد الإجماع على تلك المسائل، لكن نازعه في مستنده، ورأى أنّ أساسها النصّ وليس القياس.

ولكن هذا سبق نظر من الشيخ ـ عفا الله عنه ـ فإنّ الكلام لابن عبدالبرّ، نقله عنه ابن القيّم، وقد تعقّبه بقوله: «قلت: بعض هذه المسائل فيها نزاع، وبعضها لا يعرف فيها=

ثمّ علّق عليه فقال:

«وقد رام بعض نفاة القياس إدخال هذه المسائل المجمع عليها في العمومات اللفظية، فأدخل قذف الرجال في قذف المحصنات، وجعل المحصنات صفة للفروج لا للنساء، وأدخل صيد الجوارح كلّها في قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾، وقوله: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ وإن كان من لفظ الكلب، فمعناه: مغرين لها على الصيد، قاله مجاهد والحسن، وهو رواية عن ابن عباس[1]، وقال أبو سليمان الدمشقي: «﴿مُكَلِّبِينَ﴾ معناه: معلّمين، وإنما قيل لهم: مكلّبين، لأنّ الغالب من صيدهم إنّما يكون بالكلاب».

وهؤلاء وإن أمكنهم ذلك في بعض المسائل كما جزموا بتحريم أجزاء الخنزير لدخوله في قوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، وأعادوا الضمير إلى المضاف إليه دون المضاف، فلا يمكنهم ذلك في كثير من المواضع، وهم مضّطرون فيها ولا بد إلى القياس أو القول بما لم يقل به غيرهم ممّن تقدّمهم».

ثمّ ذكر أمثلة كثيرة تشهد لهذا، فقال:

«من ذلك قوله سبحانه في آية التيمّم: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦]، فألحقت الأمّة أنواع الحدث الأصغر على اختلافها في نقضها بالغائط، والآية لم تنصَّ من أنواع الحدث الأصغر إلاّ عليه، وعلى اللمس ـ على قول من فسّره بما دون الجماع ـ، وألحقت الاحتلام بملامسة النساء، وألحقت واجد ثمن الماء بواجده، وألحقت من خاف على نفسه أو بهائمه من العطش إذا توضّأ بالعادم، فجوّزت له التيمم وهو واجد للماء، وألحقت من خشي المرض من شدّة برد الماء بالمريض في العدول عنه إلى البدل.

= نزاع» وهذا الكلام موجود في كتاب «جامع بيان العلم» (٦٧/٢) لابن عبدالبرّ.
وقد رجح الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ الله في موضع آخر أنّ توريث البنتين الثلثين ثابت بالنصّ، وليس بالقياس على الأختين.
انظر: «ابن تيمية» للشيخ أبو زهرة (٤٦٨)، إعلام الموقّعين (٢٠٦/١، ٣٧٠).

(١) انظر: تفسير الطبري (٩٠/٦)، الدر المنثور (٢٢/٣).

وإدخال هذه الأحكام وأمثالها في العمومات المعنوية التي لا يستريب من له فهم عن الله ورسوله في قصد عمومها، وتعليق الحكم به، وكونه متعلّقاً بمصلحة العبد، أولى من إدخالها في عمومات لفظية بعيدة التناول لها، ليست بحريّة الفهم، مما لا ينكر تناول العمومين لها، فمن الناس من يتنبّه لهذا، ومنهم من يتنبّه لهذا، ومنهم من يتفطّن لتناول العمومين لها.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وقاست الأمّة الرهن في الحضر على الرهن في السفر، والرهن مع وجود الكاتب على الرهن مع عدمه، فإن استُدِلَّ على ذلك بأنّ النبي ﷺ رهن درعه في الحضر[1] فلا عموم في ذلك، فإنّما رهنها على شعير استقرضه من يهودي، فلا بد من القياس، إمّا على الآية، وإمّا على السنّة.

ومن ذلك أنّ سمرة بن جندب لما باع خمر أهل الذمّة وأخذه في العشور التي عليهم فبلغ عمر فقال: «قاتل الله سمرة، أما علم أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها**»[2]، وهذا محض القياس من عمر رضي الله عنه، فإنّ تحريم الشحوم على اليهود كتحريم الخمر على المسلمين، وكما يحرُمُ ثمن الشحوم المحرّمة، فكذلك يحرُمُ ثمن الخمر الحرام.

ومن ذلك أنّ الصحابة رضي الله عنهم جعلوا العبد على النصف من الحر في النكاح والطلاق والعِدَّة قياساً على ما نصّ الله عليه من قوله: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]».

ومن ذلك أنّ الصحابة قدّموا الصدّيق في الخلافة، وقالوا: رضيَه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟ فقاسوا الإمامة الكبرى على

---

(١) أخرجه البخاري في البيوع: باب شراء الطعام إلى أجل (رقم: ٢٢٠٠) عن عائشة رضي الله عنها: «أنّ النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعه».

(٢) أخرجه مسلم في البيوع: باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام (رقم: ١٥٨٢).

إمامة الصلاة، وكذلك اتّفاقهم على كتابة المصحف وجمع القرآن فيه، وكذلك اتّفاقهم على جمع الناس على مصحف واحد وترتيب واحد وحرف واحد..»[1]. ونحو ذلك من الأمثلة. انظر: [إعلام الموقّعين (١/ ٢٠٥-٢١١)].

المبحث الرابع: رتبة الإجماع.

يقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ رتبة الإجماع في الاستدلال الثالثة، فهو يرى أنّ النصوص مقدّمة على الإجماع، فينبغي أن ينظر أوّلاً في الكتاب ثمّ السنّة، فإن لم يجد فيهما حكماً نظر في الإجماع، فيقول:

«إنّ الأدلّة السمعية هي الكتاب والسنّة والإجماع، وهو إنّما يصار إليه عند تعذّر الوصول إليهما، فهو في المرتبة الأخيرة».

ثمّ أوضح بأنّ هذه طريقة السلف ومن سلك سبيلهم من العلماء، فقال:

«ولهذا أخّره عمر في كتابه إلى أبي موسى حيث كتب إليه: «اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبما في سنّة رسوله، فإن لم يكن

---

(١) وهو رأي الأئمّة الأربعة، ونصّ عليه الشافعي، وإليه ذهب جمهور الفقهاء والمتكلّمين.
وفصّل قوم بين القياس الجلّي، فيجوز انعقاد الإجماع عليه، والقياس الخفيّ فلا يجوز، وهو قول بعض الشافعية.
وذهب أهل الظاهر وابن جرير الطبري إلى منعه، وحكاه الشيخ أبو زهرة عن شيخ الإسلام ابن تيمية، ووافقه عليه.
انظر: العدّة (١١٢٥/٤)، شرح اللمع (ف/٧٩٩)، المستصفى (١٩٦/١)، الإحكام ابن حزم (١٢٩/٤)، الإحكام للآمدي (٢٢٤/١)، المعتمد (٣٦/٢)، إحكام الفصول (ف/٥٣٣)، قواطع الأدلّة (٢٢٢/٣)، أصول السرخسي (٢٠١/١)، الإبهاج (٣٩١/٢)، مجموع الفتاوى (١٩٦/١٩)، شرح الكوكب (٢٦١/٣)، البحر المحيط (٤٥٢/٤) «التحبير» (١٦٣٣/٤)، رفع الحاجب (٣٢٥/٢)، الواضح (١٦٧/٥)، قواطع الأدلّة (٢٢٢/٣)، ابن تيمية (٤٦٥).

في السنّة فبما قضى به الصالحون قبلك»[1]. وهذا السلوك هو كان سلوك الصحابة والتابعين، ومن درج على آثارهم من الأئمّة، أوّل ما يطلبون النازلة في القرآن، فإن أصابوا حكمها منه لم يعدوه إلى غيره، وإن لم يصيبوها فيه، طلبوها من سنّة رسول الله، فإن أصابوها لم يعدوها إلى غيرها، وإن لم يصيبوها طلبوها من اتّفاق العلماء». [الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٤)].

وقال في موضع آخر:

«ولم يزل أئمّة الإسلام على تقديم الكتاب على السنّة، والسنّة على الإجماع، وجعل الإجماع في المرتبة الثالثة».

ثمّ استشهد بكلام الشافعي في هذا فقال:

«قال الشافعي ﷺ: والعلم طبقات:

الأولى: الكتاب والسنّة.

الثانية: الإجماع فيما ليس كتاباً ولا سنّة.

الثالثة: أن يقول صحابي، فلا يعلم له مخالف من الصحابة.

الرابعة: اختلاف الصحابة.

الخامسة: القياس، هذا كلّه كلامه في الجديد».

فعلّق على هذا الكلام قائلاً:

«فقدّم النظر في الكتاب والسنّة على الإجماع، ثمّ أخبر أنّه إنّما يصار إلى الإجماع فيما لم يعلم فيه كتاباً ولا سنّة، وهذا هو الحقّ». [إعلام الموقّعين (٣/ ٢٢٩)].

وأنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ على المقلّدين الذين عكسوا هذه الطريقة، وراحوا

---

(١) هو جزء من كتاب طويل، أخرجه الدارقطني (٤/٢٠٦ ـ ٢٠٧)؛ والبيهقي جزء منه في السنن الكبرى (١٠/١٣٥)؛ وأخرجه أتم منه في معرفة السنن والآثار (٧/٣٦٦ ـ ٣٦٧)؛ وعزاه ابن القيّم إلى أبي عبيد في كتاب القضاء.
وقال الحافظ في التلخيص (٤/٢١٥): وساقه ابن حزم من طريقين، وأعلّهما بالانقطاع، ولكن اختلاف المخرج فيهما ممّا يقوّي أصل الرسالة، لا سيما وفي بعض طرقه أنّ راويه أخرج الرسالة مكتوبة.
وصحّحه الشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإرواء (رقم: ٢٩١٩).

يقدّمون الإجماع على النصوص، وينظرون في المسائل، فيبحثون أوّلاً أهي محلّ إجماع أم لا؟ فإن ظنّوا أنّها محلّ إجماع لم يلتفتوا إلى غيره، وقد تكون هذه المسألة محلّ خلاف بين العلماء، فقال:

«فلما انتهت النوبة إلى المتأخّرين ساروا عكس هذا السير، وقالوا: إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم فعليه أن ينظر أوّلاً، هل فيها اختلاف أم لا؟ فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب ولا في سنّة، بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع، وإن كان فيها اختلاف اجتهد في أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به وحكم به. وهذا خلاف ما دلّ عليه حديث معاذ، وكتاب عمر[1]، وأقوال الصحابة» [المصدر السابق (٢/ ٢٢٧)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٤)].

المبحث الخامس: إجماع أهل المدينة.

إذا أجمع أهل المدينة على حكم، وخالفهم عليه غيرهم من العلماء في الأمصار، فهل تقوم الحجّة على من خالفهم في حال انعقاد إجماعهم؟

فاشتهر عند المالكية أنّ إجماعهم حجّة، ونازعهم الجمهور، حتّى شنّع عليهم بعضهم.

وقد حقّق فيها الإمام ابن القيّم رحمه الله تحقيقاً دقيقاً، حيث فصّل فيما يكون إجماعهم حجّة، وفيما لا يكون إجماعهم حجّة، فقسّم إجماع أهل المدينة إلى قسمين، فقال:

«فإنّا نقسّم عليكم هذا العمل ليتبيّن به المقبول من المردود، فنقول:

عمل أهل المدينة وإجماعهم نوعان:

أحدهما: ما كان من طريق النقل والحكاية.

والثاني: ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال».

ثمّ جعل النوع الأوّل على ثلاثة أضرب:

أحدها: نقل شرع مبتدأ من جهة النبي ﷺ، كنقل قوله، وفعله، وتقريره، ونقلهم لترك شيء قام سبب وجوده ولم يفعله.

---

(١) أما حديث معاذ فسيأتي تخريجه في موضعه في القياس؛ وأما كتاب عمر فقد تقدم قبل قليل.

الثاني: نقل العمل المتّصل زمناً بعد زمن من عهده ﷺ.

الثالث: نقل لأماكن وأعيان ومقادير لم تتغيّر عن حالها.

ثمّ ذكر أمثلة لهذه الأنواع، فمثّل لنقل قوله ﷺ بالأحاديث المدنية، واعتبرها أمّ الأحاديث النبوية، وأحاديث أهل الأمصار، كمالك عن نافع عن ابن عمر، وابن شهاب عن سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة، ومالك عن هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة... وأمثال ذلك.

ومثّل لنقل فعله ﷺ: كنقلهم أنّه توضّأ من بئر بضاعة، وأنّه كان يخرج كلّ عيد إلى المصلّى فيصلّي به العيد هو والناس، وأنّه كان يخطبهم قائماً على المنبر وظهره إلى القبلة، ووجهه إليهم، وأنّه كان يزور قباء كلّ سبت ماشياً وراكباً، وأنّه كان يزورهم في دورهم ويعود مرضاهم ويشهد جنائزهم ونحو ذلك.

ومثّل لنقل تقريره ﷺ: بإقراره لهم على تلقيح النخل، وعلى تجاراتهم التي كانوا ينجزونها، وهي تجارة الضرب في الأرض وتجارة الإدراة، وتجارة السلم، إلاّ ما كان منها حراماً أو ما يفضي إليه كالربا، وكإقرارهم على صنائعهم المختلفة من تجارة وخياطة وصياغة وفلاحة إلاّ ما كان محرّماً كالغشّ والتوسّل بها إلى المحرّمات.

وكإقرارهم على إنشاد الأشعار المباحة، وذكر أيّام الجاهلية والمسابقة على الأقدام ... إلخ.

وأمّا نقلهم لتركه ﷺ فقسّمه إلى نوعين:

أحدهما: تصريحهم بأنّه ترك كذا وكذا ولم يفعله، كقوله في شهداء أحد: «ولم يغسلهم ولم يصلّ عليهم»(١) وقوله في صلاة العيد: «لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء»(٢) وقوله في جمعه بين الصلاتين: «ولم يسبّح بينهما ولا على أثر واحدة منهما»(٣) ونظرائه.

والثاني: عدم نقلهم لما لو فعله لتوفّرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم

---

(١) تقدم تخريجه ص٢٥٥.

(٢) تقدم تخريجه ص٢٥٦.

(٣) تقدم تخريجه ص٢٥٦.

أو واحد منهم على نقله، فحيث لم ينقله واحد منهم البتّة ولا حدّث به في مجمع أبداً علم أنّه لم يكن.

ومثّل له بتركه ﷺ التلفّظ بالنيّة عند دخوله في الصلاة، وتركه الدعاء بعد الصلاة مستقبل المأمومين وهم يؤمّنون على دعائه دائماً بعد الصلوات... ونحو ذلك.

وقرّر بأنّ كلا النوعين سنّة.

وأمّا الضرب الثاني: وهو النقل المستمرّ، فمثّل له بنقل الوقوف والمزارعة، والأذان على المكان المرتفع، والأذان للصبح قبل الفجر، وتثنية الأذان وإفراد الإقامة، والخطبة بالقرآن وبالسنن دون الخطبة الصناعية بالتسجيع والترجيع التي لا تسمن ولا تغني من جوع.

وذكر أنّ هذا النقل حجّة يجب العمل به، فقال:

«فهذا النقل وهذا العمل حجّة يجب اتّباعها، وسنّة متلقّاة بالقبول على الرأس والعينين، وإذا ظفر العالم بذلك قرّت به عينه، واطمأنّت إليه نفسه».

وأمّا الضرب الثالث: وهو نقل الأعيان وتعيين الأماكن، فمثّل له: بنقلهم الصاع والمدّ، وتعيين موضع المنبر، وموقفه للصلاة والقبر والحجرة ومسجد قباء، وتعيين الروضة والبقيع والمصلّى ونحو ذلك. فذكر أنّ هذه حجّة يجري مجرى النقل، فقال:

«ونقل هذا جار مجرى نقل مواضع المناسك، كالصفا والمروة، ومنى، ومواضع الجمرات، ومزدلفة، وعرفة، ومواضع الإحرام، كذي الحليفة والجُحفة وغيرهما».

النوع الثاني: العمل الذي طريقه الاجتهاد والاستدلال.

فأوضح أنّ هذا معترك النزال، ومحلّ الجدال، فذكر موقف المالكية منه، فنقل عن القاضي عبد الوهاب قوله:

«وقد اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّه ليس بحجّة أصلاً، وأنّ الحجّة هي إجماع أهل المدينة من النقل، ولا يرجّح به أيضاً أحد الاجتهادين على الآخر. وهذا قول أبي بكر

وأبي يعقوب الرازي والقاضي أبي بكر بن منتاب والطيالسي والقاضي أبي الفرج والشيخ أبي بكر الأبهري، وأنكروا أن يكون هذا مذهباً لمالك، أو لأحدٍ من معتمدي أصحابه[1].

والوجه الثاني: أنّه وإن لم يكن حجّة، فإنّه يرجّح به اجتهاد على اجتهاد غيرهم، وبه قال بعض الشافعية[2].

والثالث: أنّ إجماعهم من طريق الاجتهاد حجّة وإن لم يحرم خلافه، كإجماعهم من طريق النقل، وهذا مذهب قوم من أصحابنا، وهو الذي عليه كلام أحمد بن المعدل وأبي بكر وغيرهما.

قال: وإلى هذا يذهب جلّ أصحابنا المغاربة أو جميعهم»[3].

---

(١) وممّن قال به من محقّقي المالكية: ابن بكير البغدادي، وأبو تمام البصري، وابن القصّار، والقاضي عياض، وابن الفخار الأندلسي، والأبياري، وصحّحه أبو الوليد الباجي والشيخ الشنقيطي، وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاّني.
وهذا الذي عليه عامّة أهل العلم، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأهل الظاهر.
انظر: الرسالة (٢٣٢)، التلخيص (ف/١٥١١) وما بعدها، العدّة (١١٤٢/٤)، المعتمد (٣٤/٢)، الإحكام (٢٠٢/٤)، إحكام الفصول (ف/٥١١)، شرح اللمع (ف/٨٣٢)، أصول السرخسي (٣١٤/١)، قواطع الأدلّة (٣٣١/٣)، المستصفى (١٨٧/١)، التمهيد (٢٧٣/٣)، الواضح (١٨٣/٥)، الوصول (١٢١/٢)، روضة الناظر (٤٧٢/٢)، شرح البرهان للأبياري (٩٦٨)، الإحكام للآمدي (٢٠٦/١)، المسودة (٣٣١)، مجموع الفتاوى (٣٠٣/٢٠)، المحصول (٢٢٨/١/٢)، الإبهاج (٣٦٤/٢)، نفائس الأصول (٢٨١٧/٦)، تشنيف المسامع (١٠٠/٣)، مقدّمة ابن القصار (٧٥)، الانتصار لأهل المدينة لابن الفخار (٢٢٠)، (ضمن مقدّمة ابن القصار)، الجواهر الثمينة (٢٠٧)، البحر المحيط (٤٨٣/٤)، المذكرة (٢٧٥).

(٢) وكذا حكاه عنهم القاضي عياض، ولم أقف على من قال به من الشافعية.
ونقل ابن السمعاني وغيره، أنّ للشافعي في القديم ما يدلّ عليه.
وادّعى شيخ الإسلام ابن تيميّة أنّه مذهب مالك، والشافعي، ورواية عن أحمد، وبه قال أبو الخطّاب وغيره.
انظر: ترتيب المدارك (٦٧/١)، مجموع الفتاوى (٣٠٩/١٩)، قواطع الأدلّة (٣٣٣/٣).

(٣) وإليه ذهب القاضي أبو الحسين بن عمر، وصحّحه ابن الحاجب.
انظر: بيان المختصر (٥٦٣/١)، رفع الحاجب (١٩٤/٢).

وأمّا موقف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فجزم أنّه ليس بحجّة، وإنّما الحجّة فيما وافق السنّة، لأنّها معصومة، وعمل مصر من الأمصار واجتهادهم ليس بمعصوم، فقال:

«قلت: وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور، وقالوا: عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام، فمن كانت السنة معهم فهم أهل العمل المتّبَع، وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجّة على بعض؛ وإنّما الحجّة اتّباع السنّة ولا تترك السنّة لكون عمل بعض المسلمين على خلافها أو عمل بها غيرهم. ولو ساغ ترك السنّة لعمل بعض الأمّة على خلافها لتركت السنن وصارت تبعاً لغيرها، فإن عمل بها ذلك الغير عُمل بها وإلاّ فلا، والسنّة هي العيار على العمل، وليس العمل عياراً على السنّة، ولم تضمن لنا العصمة قطّ في عمل مصر من الأمصار دون سائرها».

وقال في موضع آخر:

«وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد، فإنّما العصمة ما تضمّن لاجتهادهم».

وقد أفاض في إبطال هذا القول، فأوضح بأنّ الأماكن والمواضع المفضّلة لا تأثير لها في كون الأقوال حجّة، وأنّ الصحابة قد خرجوا من المدينة، وتفرّقوا في الأمصار وانتشروا في البلاد، فيكون قولهم حجّة ما داموا قاطنين بالمدينة، فإذا خرجوا منها لم يكن قولهم حجّة، وهذا محال، فيقرّر هذا فيقول:

«والجدران والمساكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال، وإنّما التّأثير لأهلها وسكانها، ومعلوم أنّ أصحاب رسول الله ﷺ شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وظفِروا من العلم بما لم يظفر به مَن بعدَهم، فهم المقدّمون في العلم على من سواهم، كما هم المقدّمون في الفضل والدين، وعملهم هو العمل الذي لا يخالف، وقد انتقل أكثرهم عن المدينة، وتفرّقوا في الأمصار، بل أكثر علمائهم صاروا إلى الكوفة والبصرة والشام مثل

علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وأبي موسى وعبدالله بن مسعود وعبادة بن الصامت وأبي الدرداء وعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ومعاذ بن جبل، وانتقل إلى الكوفة والبصرة نحو ثلاثمائة صحابي ونيف، وإلى الشام ومصر نحوهم، فكيف يكون عمل هؤلاء معتبراً ما داموا في المدينة، فإذا خالفوا غيرهم لم يكن عمل من خالفوه معتبراً، فإذا فارقوا جدران المدينة كان عمل من بقي فيها هو المعتبر، ولم يكن خلاف ما انتقل عنها معتبراً؟ هذا من الممتنع، وليس جعل عمل الباقين معتبراً أولى من جعل عمل المفارقين معتبراً، فإنّ الوحي قد انقطع بعد رسول الله ﷺ ولم يبق إلاّ كتاب الله وسنّة رسوله، فمن كانت السنّة معه فعمله هو العمل المعتبر حقاً، فكيف تترك السنّة المعصومة لعمل غير معصوم؟».

ويزيد في تقرير هذا الأمر فيقول:

«ثمّ يقال: أرأيتم لو استمر عمل أهل مصر من الأمصار التي انتقل إليها الصحابة على ما أداه إليهم من صار إليهم من الصحابة، ما الفرق بينه وبين عمل أهل المدينة المستمر على ما أدّاه إليهم من بها من الصحابة؟ والعمل إنما استند إلى قول رسول الله ﷺ وفعله، فكيف يكون قوله وفعله الذي أداه من بالمدينة موجباً للعمل دون قوله وفعله الذي أداه غيرهم؟ هذا إذا كان النصّ مع عمل أهل المدينة، فكيف إذا كان مع غيرهم النصّ، وليس معهم نصّ يعارضه، وليس معهم إلاّ مجرّد العمل؟ ومن المعلوم أنّ العمل لا يقابل النصّ، بل يقابل العمل بالعمل، ويسلم النص عن المعارض».

ثمّ يستمرّ في مناقشتهم، فيبيّن أنّ قولهم بحجّية عمل أهل المدينة يلزم جميع علماء الأمصار باتّباعهم وتقليدهم، ويكون إجماعهم حجّة على من خالفهم، فيقول:

«وأيضاً، فإنّ هذا يوجب أن يكون جميع أهل الأمصار تبعاً للمدينة فيما يعملون به، وأنه لا يجوز لهم مخالفتهم في شيء، فإنّ عملهم إذا قدِّم على السنّة، فلأن يقدّم على عمل غيرهم أولى، وإن قيل: إنّ عملهم نفسه سنّة لم يحلّ لأحد مخالفتهم، ولكن عمر بن الخطاب، ومن بعده من

الخلفاء لم يأمر أحد منهم أهل الأمصار أن لا يعملوا بما عرفوه من السنّة وعلمهم إياه الصحابة إذا خالف عمل أهل المدينة، وأنهم لا يعملون إلاّ بعمل أهل المدينة».

واستشهد بقصّة مالك مع هارون الرشيد الشهيرة، لمّا حثّه على جمع الناس على الموطّأ فقال له: «قد تفرّق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد، وصار عند كلّ طائفة منهم علم ليس عند غيرهم».

فعلّق على كلامه فقال:

«وهذا يدلّ على أنّ عمل أهل المدينة ليس عنده حجّة لازمة لجميع الأمّة، وإنّما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل، ولم يقل قطّ في موطئه ولا غيره: لا يجوز العمل بغيره، بل يخبر إخباراً مجرّداً أنّ هذا عمل أهل بلده، فإنّه رضي الله عنه وجزاه عن الإسلام خيراً ادّعى إجماع أهل المدينة في نيف وأربعين مسألة».

ثمّ ذكر أنّ هذه المسائل التي ذكرها مالك أنّها إجماع أهل المدينة تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

أحدها: لا يعلم أنّ أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم.

والثاني: ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم، وإن لم يعلم اختلافهم فيه.

والثالث: ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم.

فبيّن رحمه الله أنّ ما عليه العمل إمّا أريد به الأوّل، فلا ريب أنّه حجّة، وإن أريد به الثاني والثالث فأين دليله؟

ثمّ خلص إلى أنّ عمل أهل المدينة المعتبر، والذي يجب اتّباعه، هو العمل القديم دون المتأخّر، وهو ما كان في زمن النبي ﷺ إلى زمن الخلفاء الأربعة، فقال:

«فأحقّ عمل أهل المدينة أن يكون حجّة العمل القديم الذي كان في

زمن رسول الله ﷺ وأصحابه وزمن خلفائه الراشدين».

وقال في موضع آخر:

«وعمل أهل المدينة الذي يحتجّ به ما كان في زمن الخلفاء الراشدين وأمّا عملهم بعد موتهم، وبعد انقراض عصر من كان بها في الصحابة، فلا فرق بينهم وبين عمل غيرهم»[1]. [زاد المعاد (١/ ٢٦١)].

ثمّ ضرب لذلك عدّة أمثلة مشيراً إلى أنّ المالكية قد تركوا العمل بها، وعملوا بخلافها، فقال:

«وهذا كعملهم الذي كأنّه مشاهد بالحِسّ ورأي عين من إعطائهم أموالهم التي قسمها رسول الله ﷺ على من شهد معه خيبر فأعطوها اليهود على أن يعملوها بأنفسهم وأموالهم والثمرة بينهم وبين المسلمين، يقرّونهم ما أقرّهم الله، ويخرجونهم متى شاؤوا، واستمرّ هذا العمل كذلك بلا ريب إلى أن استأثر الله بنبيّه ﷺ مدّة أربعة أعوام، ثمّ استمرّ الصدّيق ـ وكلُّهم على ذلك ـ، ثمّ استمرّ عمر ﵁ إلى أن أجلاهم قبل أن يستشهد بعام، فهذا هو العمل حقّاً، فكيف ساغ خلافه، وتركه لعمل حادث؟

ومن ذلك عمل الصحابة مع نبيّهم ﷺ على الاشتراك في الهدي البدنة عن عشرة والبقرة عن سبعة، فيا له من عمل ما ألحقه وأولاه بالاتّباع! فكيف يخالف إلى عمل حادث بعده مخالف له؟

ومن ذلك عمل أهل المدينة الذي كأنّه رأي عين في سجودهم في: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾ [الانشقاق: ١] مع نبيّهم ﷺ ومعهم أبو هريرة، وإنّما صحب النبي ﷺ ثلاثة أعوام وبعض الرابع، وقد أخبر عن عمل

---

(١) وهذا ظاهر كلام القاضي عبد الوهاب، والقاضي عياض وغيرهما، وقيل في زمن الصحابة والتابعين، وعليه جرى ابن الحاجب وغيره. وأضاف غيرهم: ومن يليهم.
وحمله المجد ابن تيميّة على إجماع المتقدّمين من أهل المدينة، وحدّده شيخ الإسلام ابن تيميّة قبل مقتل عثمان.
انظر: المراجع السابقة.

الصحابة مع نبيّهم في آخر أمره. فهذا والله هو العمل، فكيف يقدَّم عليه عملُ مَن بعدَهم بما شاء الله من السنين، ويقال: العمل على ترك السجود؟

ومن ذلك عمل الصحابة مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وقد قرأ السجدة على المنبر في خطبته يوم الجمعة، ثمّ نزل عن المنبر، فسجد وسجد معه أهل المسجد ثم صعد.

فهذا العمل حقّ، فكيف يقال: العمل على خلافه، ويُقدَّم العمل الذي يخالِفُ ذلك عليه؟

ومن ذلك عمل الصحابة مع النبي ﷺ في اقتدائهم به وهو جالس، وهذا كأنّه رأي عين ـ سواء كانت صلاتهم خلفه قعوداً أو قياماً ـ فهذا عمل في غاية الظهور والصحّة، فمن العجب أن يقدَّم عليه رواية جابر الجعفي عن الشعبي ـ وهما كوفيان ـ أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا يُؤَمَّنَّ أحد بعدي جالساً**[1]» وهذه من أسقط روايات أهل الكوفة.

ومن ذلك أنّ سليمان بن عبد الملك عامَ حجَّ جمع ناساً من أهل العلم فيهم عمر بن عبدالعزيز وخارجة بن زيد بن ثابت والقاسم بن محمد وسالم وعبيدالله ابنا عبدالله بن عمر ومحمد بن شهاب الزهري وأبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام، فسألهم عن الطِّيبِ قبل الإفاضة، فكلّهم أمره بالطِّيب، وقال القاسم: أخبرتني عائشة «أنها طيَّبت رسول الله ﷺ لإحرامه حين أحرم، ولحلِّه قبل أن يطوف بالبيت»[2]، ولم يختلف عليه أحد منهم إلاّ أنّ عبدالله بن عبيدالله قال: «كان عبدالله رجلاً جاداً مجداً كان

---

(١) أخرجه الدارقطني (٣٩٨/١) وعنه البيهقي (٣٨٠)، وقال الدارقطني: «لم يروه غير جابر الجعفي عن الشعبي، وهو متروك، والحديث مرسل لا تقوم به حجّة». وانظر «التمهيد» لابن عبدالبر (٣٢٠/٢٢)، «نصب الراية» (٤٩/٢)، «الدراية» (١٧٣/١).

(٢) أخرجه البخاري في الحجّ: باب الطيب عند الإحرام وما يلبس إذا أراد أن يحرم، ويترجّل ويدّهن (رقم: ١٥٣٩)، ومسلم في الحج: باب الطيب للمحرم عند الإحرام (رقم: ١١٨٩).

يرمي الجمرة ثمّ يذبح ثمّ يحلق ثمّ يركب فيفيض قبل أن يأتي منزله» قال سالم: صدق. ذكره النسائي[1]. فهذا عمل أهل المدينة، وفتياهم. فأيّ عمل بعد ذلك يخالفه يستحق التقديم عليه؟

ومن ذلك ما رواه البخاري في صحيحه[2] عن قيس[3] بن مسلم عن أبي جعفر قال: «ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلاّ يزرعون على الثلث والربع، وزارع عليّ وسعد بن مالك وعبدالله ابن مسعود وعمر بن عبدالعزيز والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير وآل أبي بكر وآل عمر وآل علي وابن سيرين، وعامَل عمر بن الخطاب النّاسَ على أنه إنْ جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر، وإن جاؤوا بالبذر فلهم كذا وكذا»، فهذا والله هو العمل الذي يستحق تقديمه على كل عمل خالفه، والذي من جعله بينه وبين الله فقد استوثق.

فيا لله العجب! أي عمل بعد هذا يقدَّم عليه؟ وهل يكون عمل يمكن أن يقال: إنّه إجماع أظهر من هذا وأصحَّ منه؟».

وقد بيّن السبب في عدم اعتباره بالعمل المتأخّر فقال:

«ومن المعلوم أنّ العمل بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين والصحابة بالمدينة كان بحسب من فيها من المفتين والأمراء والمحتسبين على الأسواق، ولم تكن الرعية تخالف هؤلاء، فإذا أفتى المفتون نفّذه الوالي، وعمِل به المحتسب، وصار عملاً، فهذا هو الذي لا يلتفت إليه في مخالفة السنن، لا عمل رسول الله ﷺ وخلفائه والصحابة، فذاك هو السنّة، فلا يخلط أحدهما بالآخر. فنحن لهذا العمل أشدُّ تحكيماً، وللعمل الآخر إذا خالف السنة أشد تركاً وبالله التوفيق.

وقد كان ربيعة بن أبي عبدالرحمن يفتي وسليمان بن بلال المحتسب ينفذ فتواه فتعمل الرعية بفتوى هذا وتنفيذ هذا، كما يطَّرد العمل في بلد أو

---

(١) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (رقم: ١٤٦٠).

(٢) انظر: «صحيح البخاري» (٢/٨٢٠) تحقيق: د. البغا ـ دار ابن كثير ـ اليمامة، و«فتح الباري» (٥/١١).

(٣) ورد بالأصل: قاسم، وهو تصحيف، والتصحيح من «صحيح البخاري».

إقليم ليس فيه إلاّ قول مالك على قوله وفتواه، ولا يجوزن العمل هناك بقول غيره من أئمة الإسلام، فلو عمل به أحد لاشتد نكيرهم عليه، وكذلك كل بلد أو إقليم لم يظهر فيه إلاّ مذهب أبي حنيفة فإن العمل المستمر عندهم على قوله، وكل طائفة اطرد عندهم عمل من وصل إليهم قوله ومذهبه ولم يألفوا غيره.

ولا فرق في هذا العمل بين بلد وبلد، والعمل الصحيح ما وافق السنّة».

ثمّ أوضح ذلك بشواهد كثيرة تؤيّد ما قاله، منها:

«العمل في زمن أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ﷺ في جهره بالاستفتاح في الفرض في مصلّى النبي ﷺ وعمل الصحابة به، ثمّ عمل في زمن مالك بوصل التكبير بالقراءة من غير استفتاح ولا تعوّذ.

ومن ذلك العمل في زمن الصحابة كعبدالله بن عمر في اعتبار خيار المجلس، ومفارقته لمكان التبايع ليلزم العقد، ولا يخالفه في ذلك صحابي، ثمّ العمل به في زمن التابعين، وإمامهم وعالمهم سعيد بن المسيّب يعمل به، ويفتي له، ولا ينكره عليه منكر، ثمّ صار العمل في زمن ربيعة وسليمان بن بلال بخلاف ذلك. إلى غير ذلك من الأمثلة. [انظر: إعلام الموقّعين (٢/ ٣٦١-٣٧٧) بتصرّف. وانظر: أيضاً تهذيب السنن (١/ ٦٤)، وزاد المعاد (١/ ٢٦١)].

المبحث السادس: اتّفاق الخلفاء الأربعة[1].

إذا اتّفق الخلفاء الراشدون الأربعة على أمر، فإنّ الإمام ابن القيّم

---

(١) وهم: أبو بكر الصدّيق وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، لما رواه سفينة مولى رسول الله ﷺ مرفوعاً: **«الخلافة ثلاثون سنة، ثمّ تكون بعد ذلك ملكاً»**.

قال سفينة: «أمسك: خلافة أبي بكر ﷺ سنتين، وخلافة عمر ﷺ عشر سنين، وخلافة عثمان ﷺ اثني عشر سنة، وخلافة علي ﷺ ستّ سنين». رواه أبو داود والترمذي وغيرهما. انظر: الأحاديث الصحيحة (رقم/٤٥٩).

رَحِمَهُ اللَّهُ يرى أنّ اتّفاقهم حجّة، يجب العمل به، ويقرّر هذا في مبحث التقليد في معرض مناقشته لأدلّة المقلّدين، وقد استدلّوا بقوله ﷺ: «**عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدي**»[1] **وقوله**: «**اقتدوا بالذَين من بعدي أبي بكر وعمر**»[2] فعلّق على هذين الحديثين من وجوه، منها، قوله: «إنه ﷺ قرن سنتهم في وجوب الاتباع والأخذ بسنتهم ليس تقليداً لهم» بل اتباع لرسول الله ﷺ».

ثمّ قال مخاطباً المقلّدين:

«إنّكم أوّل مخالف لهذين الحديثين، فإنّكم لا ترون الأخذ بسنّتهم، ولا الاقتداء بهم واجباً، وليس قولهم عندكم حجّة، وقد صرّح غلاتكم بأنّه لا يجوز تقليدهم، ويجب تقليد الشافعي».

ثمّ قال: «إنّ الحديث بجملته حجّة عليكم من كلّ وجه، فإنّه أمر عند كثرة الاختلاف بسنّته وسنّة خلفائه، وأمرتم أنتم برأي فلان ومذهب فلان».

ثمّ خلص إلى القول: «وبالجملة فما سنّه الخلفاء الراشدون أو أحدهم للأمّة فهو حجّة لا يجوز العدول عنها». [إعلام الموقّعين (٢/ ٢٢٥-٢٢٦)].

وأمّا هل هو إجماع؟ فلم أقف على نصّ صريح لابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك، لكن وقفت على ما يبدو أنّه يرى أنّه ليس بإجماع، فيقول في بيانه لمراتب الأخذ بفتاوى الصحابة:

«إذا قال الصحابي قولاً، فإمّا أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه. فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجّة على الآخر؛ وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشِقُّ الذي فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجّة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء: وهما روايتان عن الإمام أحمد، والصحيح أنّ الشقّ الذي فيه الخلفاء

---

(١) تقدّم تخريجه ص١٢٦.

(٢) أخرجه الترمذي في: المناقب، باب: في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما (رقم: ٣٦٦٢)، وابن ماجه في: المقدمة، باب: في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ (رقم: ٩٧)، وأحمد (٥/٣٨٢ و٣٨٥ و٤٠٢) عن حذيفة رضي الله عنه، وحسّنه الترمذي، وهو كما قال: وله شواهد كثيرة يرتقي بها إلى درجة الصحّة. انظر: الصحيحة (رقم: ١٢٣٣).

أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشقّ الآخر، فإن كان الأربعة في شقّ فلا شكّ أنّه الصواب. وإن كان أكثرهم في شقّ فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين فشقّ أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر»[1]. [المصدر السابق (٤/ ١١٩)].

فجزم بأنّ الشق الذي في الأربعة أنّه هو الصواب، ولم يقل: إنّه إجماع، والله عليم.

المبحث السابع: الإجماع الإقراري[2].

إذا قال بعض الصحابة قولاً وانتشر بين بقية الصحابة، ولم يخالفه أحدهم، ولا أنكره منكر[3] فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنّه حجّة ويكون

---

(١) وقد وافق الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أحمد في رواية عنه، وهو ظاهر قول شيخ الإسلام ابن تيميّة حيث قال: ما سنّه الخلفاء الراشدون فهو سنّة، وفي رواية أخرى أنّه إجماع، واختاره ابن البنّا من الحنابلة، وأبو خازم ـ بالخاء والزاي المعجمتين ـ من الحنفية.

وذهب أكثر العلماء إلى أنّ اتّفاقهم ليس بإجماع، ولا يكون حجّة إذا خالفهم غيرهم من الصحابة، لأنّهم بعض الأمّة. وهو رواية ثالثة عن الإمام أحمد، وقد اختارها أكثر أصحابه.

انظر: العدّة (١١٩٨/٤)، شرح اللمع (ف/٨٣٩)، التلخيص (ف/١٥٢٤)، التمهيد (٢٨٠/٣)، الإحكام للآمدي (٢١١/١)، الواضح (٢٢٠/٢)، أصول السرخسي (٣١٧/١)، المحصول (٢٤٦/١/٢)، روضة الناظر (٤٧٤/٢)، المسوّدة (٣٤٠)، شرح مختصر الروضة (٩٩)، شرح الكوكب (٢٣٩/٣)، إجمال الإصابة (٤٧).

(٢) كذا عبّر عنه الإمام ابن القيّم في أحكام أهل الذّمّة (١١٠/١)، واشتهر على لسان الأصوليّين بعبارة: «الإجماع السكوتي».

(٣) قصر كلام ابن القيّم في المسألة على قول الصحابي، ولم أقف له على كلام في غير عصر الصحابة، وربّما يتماشى هذا مع رأيه في تعذّر معرفة الإجماع في غير عصر الصحابة كما تقدّم.

وقصر الخلاف على الصحابة دون غيرهم قول الماوردي والروياني من الشافعية.

وذكر هذه المسألة بعض الأصوليّين، وخصّصوا الخلاف بعصر الصحابة أيضاً كأبي يعلى والشيرازي والجويني والغزالي ومن نحا نحوهم. لكن لم يقصدوا بذلك قصر الخلاف عليه، وإنّما قصدوا التمثيل، ولهذا عمّمه آخرون. =

إجماعاً. قال في فصل في جواز الأخذ بفتاوى الصحابة:

«وإن لم يخالف الصحابي صحابياً آخر، فإمّا أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنّه إجماع وحجّة.

وقالت طائفة منهم: هو حجّة وليس بإجماع.

وقالت شرذمة من المتكلّمين وبعض الفقهاء المتأخّرين: لا يكون إجماعاً ولا حجّة» [إعلام الموقّعين (٤/ ١٢٠)].

وقد جزم في مواضع أخرى بأنّه إجماع، فقال في حكم بيع العينة:

«فإنّ الصحابة كعائشة، وابن عبّاس، وأنس أفتوا بتحريم مسألة العينة، وغلّظوا فيها هذا التغليظ في أوقات ووقائع مختلفة، فلم يجيء عن واحد من الصحابة ولا التابعين الرخصة في ذلك فيكون إجماعاً». [المصدر السابق (٣/ ١٨١)].

وقال في مبحث الحيل:

«وممّا يدلّ على التحريم أنّ أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على تحريم هذه الحيل وإبطالها، وإجماعهم حجّة قاطعة، بل هي من أقوى الحجج وآكدها، ومن جعلهم بينه وبين الله فقد استوثق لدينه.

بيان المقدّمة الأولى: أنّ عمر بن الخطّاب خطب الناس على منبر رسول الله ﷺ وقال: «لا أوتى بمحلِّل ولا محلَّل له إلاّ رجمتهما»[1] وأقرّه سائر الصحابة على ذلك.

= والشيرازي قصر الخلاف على عصر الصحابة في التبصرة (٣٩١)، وعمّمه في اللمع (ف/٨٠٧)، وقال ابن السمعاني في ردّه على الذين قصروا الخلاف على عصر الصحابة دون التابعين ومن بعدهم: «ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين، والأولى التسوية بين الجميع».

انظر قواطع الأدلّة (٣/٢٨٥)، البحر المحيط (٤/٥٠١)، إجمال الإصابة للحافظ العلائي (٢١).

(١) أخرجه عبدالرزاق (٦/٢٦٥)، وابن أبي شيبة (٧/٢٩٢)، وسعيد بن منصور (رقم: ١٩٩٣)، والبيهقي (٧/٢٠٨) عن قبيصة بن جابر الأسدي، قال: قال عمر بن الخطاب ﷺ: فذكره، وصحّحه الإمام ابن القيّم ﷺ في «إغاثة اللهفان» (١/٢٧١).

قال: وأمّا المقدّمة الثانية: فكلّ من له معرفة بالآثار وأصول الفقه ومسائله، ثم أنصت لم يشكّ أنّ تقرير هذا الإجماع منهم على تحريم الحيل وإبطالها، ومنافاتها للدين من تقرير إجماعهم على العمل بالقياس وغير ذلك ممّا يدّعى فيه إجماعهم، كدعوى إجماعهم على عدم وجوب غسل الجمعة، وعلى المنع من بيع أمّهات الأولاد، وعلى الإلزام بالطلاق الثلاث بكلمة واحدة، وأمثال ذلك» [المصدر السابق (٢/ ١٨٥ ـ ١٨٧)].

واستدلّ على حجّية قول الصحابي إذا لم يعرف له مخالف في الصحابة بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال في بيانه وجه الدلالة من هذه الآية:

«شهد لهم الله تعالى بأنّهم يأمرون بكلّ معروف، وينهون عن كلّ منكر، فلو كانت الحادثة في زمانهم لم يُفت فيها إلاّ من أخطأ منهم، لم يكن أحد منهم قد أمر فيها بمعروف ولا نهى عن منكر، إذ الصواب معروف بلا شكّ، والخطأ منكر من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صحّ التمسّك بهذه الآية على كون الإجماع حجّة، وإذا كان هذا باطلاً، عُلم أنّ خطأ من يعلم منهم في العلم إذا لم يخالفه غيره ممتنع، وذلك يقتضي أن قوله حجّة» [المصدر السابق (٤/ ١٣١-١٣٢)].

وهو بهذا موافق للإمام أحمد متّبع لأصوله التي لم يخرج عنها غالباً؛ فقد قال في بيان أصول فتاوى الإمام أحمد:

«الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة، فإنّه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يُعرف له مخالف منهم فيها لم يعدُها إلى غيرها، ولم يقل إنّ ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه، أو نحو هذا... وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدّم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً»[1] [المصدر السابق (١/ ٣٠-٣١)].

---

(١) وهو مذهب الحنفية وأكثر المالكية، وهو ظاهر كلام أحمد، وبه قال أصحابه، وحكي=

ولقد بنى مسائل فقهية كثيرة على هذا الرأي، تناثرت في كتبه. انظر: إعلام الموقعين (١/ ١٢٥، ٢٧٩، و٢/ ١٣، ٣٦، ٥٠، ٨٠، ١١٤، ٣٨٥، و٣/ ١٨، ٤٦، ٥٩، ٦٠، ٧٠، ٩٨، ١٩٧، و٤/ ١١٦)، زاد المعاد (٢/ ١٤٩، و٥/ ٥٤، ٥٩، ١٥١، ١٥٤، ١٦٣، ٤٣٦، ٤٥٥، ٥٠٨، ٥٤٥، ٥٤٦، ٦٤٥، ٦٥٥، ٧١٨، ٨٢٥، ٨٢٨)، وكتاب الصلاة (٣٧، ١٠٤، ١١٩، ١٢٦، ١٢٧)، إغاثة اللهفان (١/ ٢٨٩، و٢/ ٢٠)، أحكام أهل الذمّة (١/ ٣١، ١١٠، ٢٤٨، ٣٨٠)، الفروسية (٨١، ١١٤، ١٧٧)، تهذيب السنن (١/ ٥٢، ١٢٢، و٢/ ١٩٤، و٦/ ٣٣٧)، والطرق الحكمية (١٤٣، ٢٠٩)، جلاء الأفهام (٢٠٠)، شفاء العليل (٢٨٢)، طلاق الغضبان (٤٤)، روضة المحبّين (٣٦٥)، حادي الأرواح (٢٥٩)، بدائع الفوائد (٣/ ٢٦٩).

= عن الشافعي وأكثر أصحابه، واختاره أبو إسحاق، والشيرازي ونسبه إلى المذهب، وابن برهان، وابن السمعاني.

وقيل: إنّه حجّة، وليس بإجماع، وبه قال أبو بكر الصيرفي، والكرخي من الحنفية، واختاره الآمدي وابن الحاجب وحكاه الجرجاني عن بعض الحنفية، وهو أحد الوجهين المشهورين عند الشافعي.

وقيل: إنّه ليس بإجماع ولا حجّة، وبه قال أهل الظاهر، وحكاه القاضي أبو بكر عن الشافعي واختاره، وقال: إنّه آخر أقواله، والجويني وقال: إنّه ظاهر مذهبه، وقال الغزالي، والآمدي والرازي: إنّ الشافعي نصّ عليه في الجديد، ولهذا قال: لا ينسب لساكت قول. وحكاه الباجي عن شيخه القاضي أبي جعفر السمناني، وإليه ذهب الشريف المرتضى، وأبو عبدالله وأبو الحسين البصريان، والبيضاوي، والسبكي وغيرهم.

انظر الرسالة (٥٩٧)، «المعتمد» (٢/٧١)، الإحكام لابن حزم (٤/٢١٩)، العدّة (٤/١١٧٠)، إحكام الفصول (ف/٥٠٥)، شرح اللمع (ف/٨٠٧) التبصرة (٣٩١)، التلخيص (ف/١٤٨٣)، أصول السرخسي(١/٣٠٣)، قواطع الأدلّة (٣/١٧١)، المستصفى(١/١٩١)، الواضح (٥/٢٠١)، الوصول (٢/١٢٤)، المحصول (٢/١/٢٢٣)، روضة الناظر (٢/٤٩٢)، الإحكام للآمدي (١/٢١٤)، رفع الحاجب ٢ (٢/٢٠٣)، بيان المختصر (١/٥٧٦)، شرح المعالم (٢/١٢١)، الإبهاج (٢/٣٧٩)، تشنيف المسامع (٢/١٢٤)، البحر المحيط (٤/٤٩٤)، التحبير (٤/١٥٨٨).

المبحث الثامن: الإجماع الاستقرائي.

إذا قال العالم: لا أعلم خلافاً بين أهل العلم في كذا، فقد نصّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ ذلك لا يعتبر إجماعاً، وعلّل باحتمال وجود خلاف لم يطّلع عليه[1].

وقد حكى هذا القول عن الإمام الشافعي وأحمد، فقال:

«وقد يُتْرَكُ الحديث لظنّه انعقاد الإجماع على خلافه، إذ لم يبلغه الخلاف، ويكون إنّما معه عدم العلم بالمخالف لا العلم بوجود المخالف، وهذا العذر لم يكن أحد من الأئمّة والسلف يصير إليه، وإنّما لهج به المتأخّرون، وقد أنكره أشدّ الإنكار الشافعي، والإمام أحمد، وقال الشافعي: «ما لا يعلم فيه خلاف لا يقال له إجماع» هذا لفظه، وأمّا الإمام أحمد فقال: «من ادّعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه لعلّ الناس اختلفوا». [الصواعق المرسلة (٢/ ٥٧٨-٥٧٩)].

وقد أوضح هذا بما ساقه من الأمثلة الكثيرة، حكى فيها بعض العلماء الإجماع، أو قالوا: لا نعلم خلافاً، وقد تبيّن لغيره أنّه لا إجماع في تلك المسألة والخلاف فيها قائم.

من ذلك قول مالك: «لا أعلم أحداً أجاز شهادة العبد».

فتعقّبه قائلاً: وصدق رضي الله عنه، فلم يعلم أحداً أجازه، وعلمه غيره. فأجازها علي بن أبي طالب، وأنس بن مالك، وشريح القاضي وروى أحمد عن أنس قال: «لا أعلم أحداً ردّ شهادة العبد».

ونقل عن الشافعي قوله: «أجمعوا على أنّ المعتق بعضه لا يرث».

---

(١) وبه قال ابن حزم والصيرفي.

وفصّل آخرون: إن لم يكن من أهل الاجتهاد، وممّن أحاط علماً بالإجماع والاختلاف، فليس بحجّة، وإن كان من أهل الاجتهاد فأثبت به الإجماع قوم من الشافعية، وبه قال ابن القطّان، ونفاه آخرون.

انظر: الرسالة (٥٣٤)، الإحكام لابن حزم (٤/ ١٧٢)، البحر المحيط (٤/ ٥١٧).

وعلّق عليه: وقد صحّ توريثه عن علي وابن مسعود.

ومن ذلك ما نقله عن الثوري فيما إذا طلّق المدخول بها، ثمّ راجعها، ثمّ طلّقها قبل دخول ثان بعد الرجعة، فإنّ أكثر العلماء على أنّها تستأنف العدّة، قال سفيان: «أجمع الفقهاء على هذا»، ونازعه في هذا، وذكر خلاف العلماء فيه، فقال:

«وسفيان من كبار أئمّة الإسلام، وقد حكى الإجماع على هذا، والنزاع في ذلك موجود قبله وبعده، فإنّ مذهب عطاء أنّها تبني على ما مضى كما لو طلّقها قبل الرجعة، وهو أحد قولي الشافعي، وأحد الروايتين عن أحمد، وحكي عن مالك قول ثالث: أنّه إن قصد الإضرار بها بنت وإلاّ استأنفت، وحكي عن داود قول رابع: أنّه لا عدّة عليها بحال، جعلها مطلقة قبل الدخول فلا عدة عليها بالطلاق الثاني، والأول انقطعت عدّتها بالرجعة، والأكثرون يقولون: هي زوجة مدخول بها.

ومن ذلك أنّ الليث بن سعد حكى الإجماع على أنّ المسافر لا يقصر الصلاة في أقلّ من يومين».

فعلّق على ذلك فقال:

«هذا مع سعة علمه وفقهه، وجلالة قدره، والنزاع في مسألة القصر عن الصحابة والتابعين أشهر من أن يذكر. ونحو ذلك» انظر: [الصواعق المرسلة (٢/ ٥٨٣ وما بعدها). وانظر: إعلام الموقّعين (١/ ٣٠، ٣١٨، و٢/ ١٣، ٦٩، ٨٠، ٢٢٨، ٣٠٥، و٤/ ١٠٠)، تهذيب السنن (١/ ٥٣، و٢/ ٣٠٩، و٣/ ١٠٣، ١٠٧، ١١٣، ١٥٤، و٤/ ١١٧، ١٧٢، ١٨٥، و٥/ ١١٢، ١١٧، و٦/ ١٣٧، ٢٢٧، ٣٣٧، ٣٣٩). زاد المعاد (٥/ ٢٢١، ٢٣٤، ٥٦٠، ٦٠٤، ٦٧٣)، كتاب الصلاة (٩٣-٩٤، ١١٦)، إغاثة اللهفان (١/ ٣٢٣)، جلاء الأفهام (١٨٤)، مختصر الصواعق (٦١٤، ٦٣٥)].

المبحث التاسع: انعقاد الإجماع بمخالفة الواحد:

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ الإجماع لا ينعقد بقول الأكثرين مع مخالفة مجتهد واحد يعتدّ بقوله[1]، ويقرّر هذا في مسألة اشتراط المحلّل في المسابقة في معرض ردّه على المبيحين في قولهم: «إنّ القول بعدد المحلل قول شاذ وأنّ من شذّ، شذ الله به» فأجاب عن هذا من وجوه، منها قوله:

«إنّ القول الشاذ هو الذي ليس مع قائله دليل من كتاب الله، ولا من سنة رسول الله ﷺ، فهذا هو القول الشاذ، ولو كان عليه جمهور أهل الأرض. وأمّا قول ما دلّ عليه كتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ فليس بشاذ،

---

(١) وهو قول عامّة العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية، وهو أصحّ الروايتين عن الإمام أحمد وعليه أصحابه، ونصره ابن حزم.

ونقل عن أبي الحسين الخياط المعتزلي أستاذ الكعبي، وابن جرير الطبري، وزاد القاضي عبد الوهاب بن الأخشاد من أصحاب الجبائي أنّهم قالوا: إنّ الواحد أو الاثنين لا اعتبار به.

وقال القاضي أبو يعلى: أومأ إليه أحمد رَحِمَهُ اللهُ، واختاره من أصحابه ابن حمدان. وحكاه القاضي أبو الوليد الباجي عن ابن خويز منداد، وإليه يميل كلام الشيخ أبي محمّد الجويني والد إمام الحرمين.

قال أبو عبدالله الجرجاني من الحنفية: إن سوّغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافاً معتدّاً به وإلاّ فلا، واختاره السرخسي وحكاه عن أبي بكر الرازي، خلافاً لأكثر الأصوليّين الذين نقلوا عنه القول بانعقاد الإجماع مع مخالفته الواحد.

ورجّح ابن الحاجب أنّه حجّة وليس بإجماع، والصحيح الأول.

انظر: المعتمد (٢/٢٩)، الإحكام ابن حزم (١/١٩١)، العدة (٤/١١١٧)، إحكام الفصول (ف/٤٨٤)، شرح اللمع (ف/٨٢٣)، البرهان (ف/٦٦٩)، أصول السرخسي(١/٣١٦)، قواطع الأدلة (٣/٣٩٦)، المستصفى (١/١٨٦)، التمهيد (٣/٢٦١)، الواضح (٥/١٣٥)، الوصول (٢/٩٤)، المحصول (٢/١/٢٥٧)، روضة الناظر (٢/٤٦٦)، الإحكام للآمدي (١/٢٠٠)، رفع الحاجب (٢/١٨٢)، الإبهاج (٢/٣٨٧)، البحر المحيط (٤/٤٧٦)، تيسير التحرير (٣/١٢٣٦)، ميزان الأصول (٤٩٣)، شرح الكوكب (٢/٢٢٩).

ولو ذُهب إليه الواحد من الأمّة، فإن كثرة القائلين وقلتهم ليس بمعيار وميزان للحق يعيَّر به ويُوزَن به.

وهذه غير طريقة الراسخين في العلم، وإنما هي طريقة عامّية تليق بمَنْ بضاعتهم من الكتاب والسنّة مزجاة. وأمّا أهل العلم الذين هم أهله، فالشذوذ عندهم والمخالفة القبيحة هي الشذوذ عن الكتاب والسنّة وأقوال الصحابة ومخالفتها، ولا اعتبار عندهم بغير ذلك ما لم يُجمِع المسلمون على قول واحد، ويُعلم إجماعهم يقيناً، فهذا الذي لا تحِلُّ مخالفته». [الفروسية (١٦٨-١٦٩)].

وقال في موضع آخر في مبحث الحيل:

«واعلم أنّ الإجماع والحجّة والسواد الأعظم هو العالم صاحب الحقّ، وإن كان وحده، وإن خالفه أهل الأرض».

ثمّ استشهد بقول عبدالله بن مسعود لعمرو بن ميمون الأودي: «إنّ جمهور الجماعة هم الذين فارقوا الجماعة، الجماعة ما وافق الحقّ وإن كنت وحدك».

وبقول نعيم بن حماد: «إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، وإن كنت وحدك، فإنّك أنت الجماعة حينئذٍ». ذكرهما البيهقي وغيره.

وبقول بعض أئمّة الحديث ـ وقد ذكر له السواد الأعظم-: «أتدري ما السواد الأعظم؟ هو محمّد بن أسلم الطوسي وأصحابه».

ثمّ أنكر على من يتمسّك بالأكثر، ويعتبر من خالفهم شاذّاً فقال:

«فمسخ المختلفون الذين جعلوا السواد الأعظم والحجّة والجماعة هم الجمهور، وجعلوهم عياراً على السنّة، وجعلوا السنّة بدعة، والمعروف منكراً لقلّة أهله وتفرّدهم في الأعصار والأمصار، وقالوا: من شذَّ شذّ الله به في النار، وما عرف المختلفون أنّ الشاذّ ما خالف الحقّ، وان كان الناس كلُّهم عليه إلاّ واحداً منهم، فهم الشاذّون، وقد شذّ الناس كلّهم

زمن أحمد إلاّ نفراً يسيراً فكانوا هم الجماعة، وكانت القضاة حينئذ والمفتون والخليفة وأتباعه كلّهم هم الشاذّون، وكان الإمام أحمد وحده هو الجماعة، ولما لم يتحمّل هذا عقول الناس قالوا للخليفة: يا أمير المؤمنين أتكون أنت وقضاتك وولاتك والفقهاء والمفتون كلهم على الباطل، وأحمد وحده هو على الحقّ؟ فلم يتسع علمه لذلك فأخذه بالسياط والعقوبة بعد الحبس الطويل؛ فلا إله إلاّ الله، ما أشبه الليلة بالبارحة، وهي السبيل المَهْيَع[1] لأهل السنة والجماعة حتى يلقوا ربهم، مضى عليها سلفهم وينتظرها خلفهم ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الأحزاب] ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم». [إعلام الموقّعين (٣/٤٠٩-٤١٠)]، وانظر: زاد المعاد (٥/٤٨٩)، كتاب الصلاة (٩٥).

المبحث العاشر: الاعتداد بخلاف الظاهرية في الإجماع:

أنكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ رأي من يقول: لا يعتدّ بخلاف الظاهرية، فقال في مبحث تحريم الحيل:

«ويالله العجب! أين القياس والنظر في المعاني المؤثّرة وغير المؤثّرة فرقاً وجمعاً، والكلام في المناسبات، ورعاية المصالح، وتحقيق المناط، وتنقيحه وتخريجه، وإبطال قول من علّق الأحكام بالأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينهما وبين الحكم؟ فكيف يعلّقه بالأوصاف المناسبة لضدّ الحكم؟ فكيف يعلّق الأحكام على مجرّد الألفاظ والصور الظاهرة التي لا مناسبة بينها وبين الحكم، فكيف يعلّقه بالأوصاف المناسبة ضدّ الحكم؟ وكيف يعلّق الأحكام على مجرّد الألفاظ والصور الظاهرة التي لا مناسبة بينها وبينها،

---

(١) أي واضح واسع بيّن، وجمعه مهايع، وأنشد:

بــالــغَــوْر يــهــديــهــا طــريــق مــهــيــع

وأصله من هاع الشيء، يهيع، هياعاً: اتّسع وانتشر. وأرض هيعة: واسعة مبسوطة. انظر «لسان العرب» مادة: هيع.

ويدع المعاني المناسبة المفضية لها التي ارتباطها بها كارتباط العلل العقلية بمعلولاتها؟ والعجب منه! كيف ينكر مع ذلك على أهل الظاهر المتمسّكين بظواهر كتاب ربّهم وسنّة نبيّهم، حيث لا يقوم دليل مخالف الظاهر ثمّ يتمسّك بظواهر أفعال المكلّفين وأقوالهم حيث يعلم أنّ الباطن والقصد بخلاف ذلك؟». [إعلام الموقّعين (٣/ ١٩٤)].

وقال أيضاً في المبحث نفسه:

«وهل يسقط الشارع الحكيم الحدّ عمّن أراد أن ينكح أمّه أو ابنته أو أخته بأن يعقد عليها العقد ثمّ يطأها بعد ذلك؟ وهل زاده صورة العقد المحرّم إلاّ فجوراً وإثماً واستهزاءً بالدين وشرعه ولعباً بآياته؟

فهل يليق به مع ذلك رفع العقوبة عنه، وإسقاطها بالحيلة التي فعلها مضمومة إلى فعل الفاحشة بأمّه وابنته؟

فأين القياس وذكر المناسبات والعلل المؤثّرة والإنكار على الظاهرية؟ فهل بلغوا بالتمسّك بالظاهر عشر معشار هذا؟

والذي يقضي منه العجب أن يقال: «لا يعتدّ بخلاف المتمسّكين بظاهر القرآن والسنّة» ويعتدّ بخلاف هؤلاء، والله ورسوله منزّه عن هذا الحكم[1]». [المصدر السابق (٣/ ١٩٩)].

---

(١) موقف الإمام ابن القيّم رحمه الله موافق لاختيار الأستاذ أبي منصور، وحكاه عن الجمهور، وقال: إنّ الصحيح من المذاهب الاعتداد بخلافهم، ولهذا يذكر الأئمّة من أصحابنا خلافهم في الكتب الفروعية، وهو الصحيح عند المالكية كما أشار إلى ذلك الأبياري، واستثنى المسائل القياسية، وبه قال القاضي عبد الوهاب وابن الصلاح.
وذهب ابن أبي هريرة إلى أنّهم لا يعتدّ بخلافهم في الفروع، ويعتدّ بخلافهم في الأصول.
ورأي من لا يعتدّ بخلافهم هو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاّني والأستاذ أبي إسْحاق الإسفرايني ونسبه إلى الجمهور، وتابعهم الجويني والغزالي، واختاره الإمام النووي، وحكاه عن الأكثرين والمحقّقين، وكذا قال أبو العبّاس القرطبي صاحب «المفهم»: جلّ الفقهاء والأصوليّين على أنّه لا يعتدّ بخلافهم. =

المبحث الحادي العاشر: إجماع المتكلّمين.

نصّ الإمام ابن القيّم على أن لا اعتبار بإجماع علماء الكلام فقال:

«ولمّا عُرّبت كتب الفلاسفة، صار كثير من الناس إذا رأى أقوال المتكلّمين الضعيفة، وقد قالوا: إنّ هذا هو الذي جاء به الرسول! قطع القنطرة، وعدّى إلى ذلك البرّ، وكلّ ذلك من الجهل القبيح والظنّ الفاسد أنّ الحقّ لا يخرج عن أقوالهم!

فما أكثر خروج الحقّ عن أقوالهم! وما أكثر ما يذهبون في المسائل التي هي حقّ وصواب إلى خلاف الصواب!

والمقصود أنّ المتكلّمين لو أجمعوا على شيء لم يكن إجماعهم حجّة عند أحد من العلماء، فكيف إذا اختلفوا؟[1]». [مفتاح دار السعادة (٢/٢٥٦-٢٥٧)].

المبحث الثاني عشر: انعقاد الإجماع بعد الإجماع السابق.

أومأ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى جواز انعقاد الإجماع بعد انعقاد إجماع سابق على خلافه، فقال في مسألة الطلاق الثلاث:

«والمقصود أنّ هذا القول قد دلّ عليه الكتاب والسنّة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله». [إعلام الموقّعين (٣/٤٧)].

= والصحيح الأوّل: فإنّهم من جملة العلماء المجتهدين، والأئمّة المحقّقين، ولا ينكر أحد جهودهم العلمية في المسائل الشرعية، وإنّما دفع القوم على التحامل على الظاهرية العصبية المذهبية.

انظر: فتاوى ابن الصلاح (٦٧ ـ ٦٩)، البحر المحيط (٤/٤٧١ ـ ٤٧٤).

(١) ينبغي أن يقيّد هذا بالمسائل الشرعية، أمّا لو أجمعوا على أمر في مسائل الكلام، فيعتبر إجماعهم في ذلك.

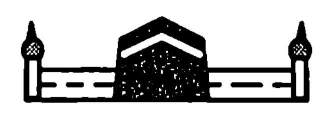
انظر: العدة (٤/١١٣٦) قواطع الأدلّة (٣/٢٣٨)، المحصول (٢/١/٢٨١)، روضة الناظر (٢/٤٥٤).

وقال في مسألة طلاق الغضبان:

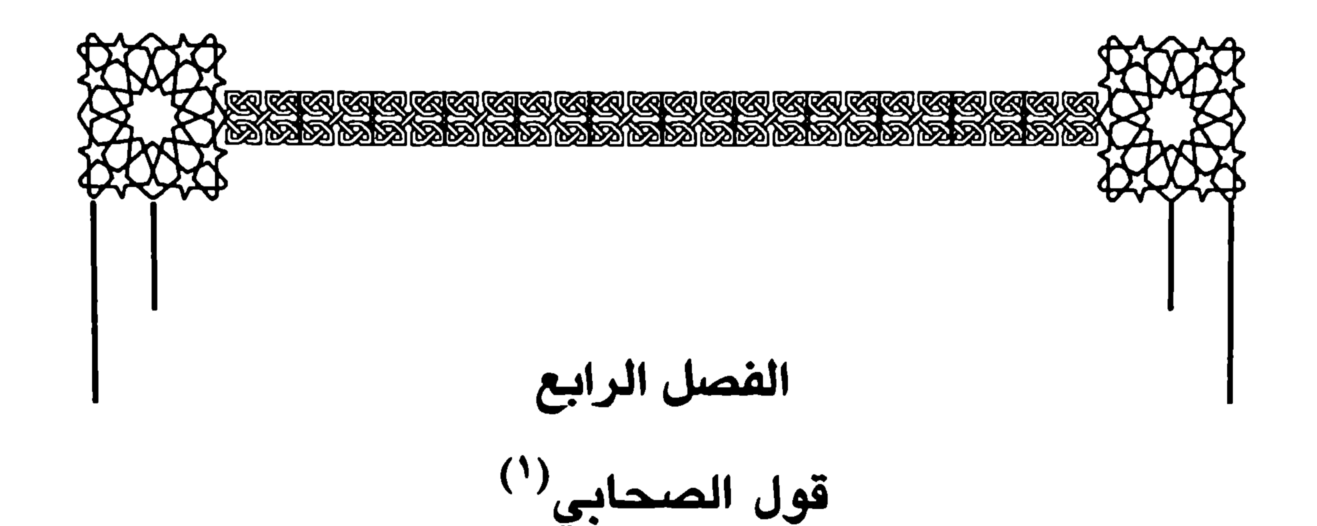
«إنّ نكاح هذا مثبت بالإجماع، فلا يزول إلاّ بإجماع مثله». [طلاق الغضبان (٦٦)].

وقال في مسألة قضاء الصلاة الفائتة من غير عذر في معرض مناقشته للمخالف:

«إن أردتم الاستدلال بالاستصحاب، وأنّ الصلاة كانت في ذمّته بإجماع فلا تسقط إلاّ بإجماع وهو مفقود، قيل لكم: ومن ذا الذي قال بسقوطها من ذمّته بالتأخير، وأن ذمّته قد برئت منها؟ فمن قال بهذا فقوله أظهر بطلاناً من أن نحتاج إلى دليل عليه، والذي يقول منازعوكم: إنّها قد استقرّت في ذمّته على وجه لا سبيل له إلى أدائها واستدراكها إلاّ بعود ذلك الوقت بعينه، وهذا محال، ثم نعارض هذا الإجماع بإجماع مثله أو أقوى منه، فنقول: أجمع المسلمون على أنّه عاصٍ متعدٍّ مفرّطٌ بإضاعة الوقت، فلا يرتفع هذا الإجماع إلاّ بإجماع مثله، ولم يجمعوا أنّه يرتفع عنه الإثم والعدوان بالفعل بعد الوقت، بل لعلّ هذا لم يقله أحد[1]». [كتاب الصلاة (١٠٦)].



(١) وهو مذهب أبي عبدالله البصري، وقال الرازي: وهو أولى.
وذهب الجمهور إلى عدم جوازه، ومأخذهم أن نفي كون الإجماع حجّة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر.
وعلّق على هذا صفيّ الدين الهندي: «وعند هذا ظهر أنّ مأخذ أبي عبدالله البصري قوي».
انظر: المعتمد (٢/٣٧)، المحصول (٢/١/٣١١)، تشنيف المسامع (٣/١٤٤)، البحر المحيط (٤/٥٢٨)، شرح الكوكب (٢/٢٥٨).



الفصل الرابع

قول الصحابي[1]

نذكر في هذا الفصل منزلة قول الصحابي في نظر الإمام ابن

(١) قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ في تعريف الصحابي: «أصحّ ما وقفنا عليه من ذلك أنّ الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام، فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولم يجلسه، ومن لم يره لعارض كالعمى. ويخرج بقيد الإيمان من لقيه كافراً ولو أسلم بعد ذلك إذا لم يجتمع به مرّة أخرى. وقولنا: به، يخرج من لقيه مؤمناً بغيره، كمن لقيه من مؤمني أهل الكتاب قبل البعثة. ويدخل في قولنا: مؤمناً به كلّ مكلّف من الجنّ والإنس. وخرج بقولنا: ومات على الإسلام، من لقيه مؤمناً به ثم ارتدّ، ومات على ردّته، والعياذ بالله. ويدخل فيه من ارتدّ وعاد إلى الإسلام قبل أن يموت، سواء اجتمع به ﷺ مرة أخرى أم لا، كالأشعث بن قيس، فقد أطبق أهل الحديث على عدّه في الصحابة، وعلى تخريج أحاديثه في الصحاح والمسانيد، وهو ممن ارتدّ ثمّ عاد إلى الإسلام في خلافة أبي بكر. ثمّ قال: وهو التعريف مبني على الأصح المختار عند المحقّقين كالبخاري وشيخه أحمد بن حنبل ومن تبعهما». انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (١/٧ ـ ٨)، باختصار وتصرف.
وما ذكره الحافظ هو تعريف المحدّثين، واختاره الآمدي، وحكاه عن أكثر الشافعية، وقال الحافظ السخاوي «ذهب إليه الجمهور من المحدّثين والأصوليّين وغيرهم».
وقيل: هو من طالت صحبته وإن لم يرو عنه، وإليه ذهب الباقلاني، وتبعه كثير من الأصوليّين كابن القشيري والغزالي وغيرهما.
انظر: التلخيص (ف/١١٣٣)، الإحكام للآمدي (٢/٣٢١)، قواطع الأدلة (٢/٤٨٦)، المستصفى (١/١٦٥)، التقييد والإيضاح الحافظ العراقي (٢٩١)، فتح المغيث=

القيّم رَحِمَهُ اللهُ ومرتبته من حيث الاستدلال وحجّيّة قوله، وموقف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ من قول الصحابي إذا خالف القياس، ورأيه في تفسير الصحابي للقرآن، فاشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: منزلة قول الصحابي ومرتبته.

يعتبر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ فتاوى الصحابة طريقاً من طرق الاستنباط، ويجعله في الرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنّة والإجماع، ويرى أنّه مقدّم على القياس، لأنّه يرى بأنّ الصحابة أفقه الأمة وأعلمهم بالأحكام، ومقاصد الشرع، ومعاني القرآن والسنّة، وأنّهم المقدّمون في العلم والفهم على من سواهم، وقد أوضح هذا في بيانه لأنواع الرأي المحمود حيث قال:

«النوع الأول: رأي أفقه الأمة وأبرّ قلوباً، وأعمقهم علماً، وأقلهم تكلفاً، وأصحهم قصوداً، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكاً، وأصفاهم أذهاناً، الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، فهموا مقاصد الرسول، فنسبة آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته، والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل، فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم».

ثمّ استشهد بنصوص كثيرة تقرّر ما ذكره فقال:

«والمقصود أنّ أحداً ممن بعدهم لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته؟ كما رأى عمر في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن تحجب نساء النبي ﷺ فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن يتّخذ من مقام إبراهيم مصلّى فنزل القرآن بموافقته، وقال لنساء النبي ﷺ لما اجتمعن في الغيرة عليه: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ﴾ [التحريم: ٥] فنزل القرآن بموافقته، ولما توفي عبدالله بن أبيّ قام رسول الله ﷺ ليصلّيَ عليه، فقام عمر فأخذ بثوبه فقال: يا رسول الله! إنّه منافق، فصلّى عليه رسول الله ﷺ،

= (٧٩/٣)، تدريب الراوي (١٨٦/٢)، الكفاية (٦٩)، البحر المحيط (٣٠١/٤)، شرح الكوكب (٤٦٥/٢).

فأنزل الله عليه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]. وقد قال سعد بن معاذ لما حكّمه النبي ﷺ في بني قريظة: «إنّي أرى أن تقتل مقاتلتهم، وتسبي ذرّياتهم، وتغنم أموالهم، فقال النبي ﷺ: **«لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سمٰوات»**[1].

ولمّا اختلفوا إلى ابن مسعود شهراً في المفوّضة[2] قال: «أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه، أرى أنّ لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط، ولها الميراث وعليها العدة. فقام ناس من أشجع فقالوا: نشهد أنّ رسول الله ﷺ قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق مثل ما قضيت به، فما فرح ابن مسعود بشيء بعد الإسلام فرحه بذلك»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في: الجهاد والسير، باب: إذا نزل العدو على حكم رجل (رقم: ٣٠٤٣)؛ ومسلم في: الجهاد والسير، باب: جواز قتال من نقض العهد (رقم: ١٧٦٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. واللفظ لمسلم.

ولفظ البخاري: **«بحكم الملك»**، وهو رواية لمسلم، ولم يذكرا زيادة: **«من فوق سبع سماوات»**، بل لم أقف عليها في غيرهما من كتب الحديث، والله أعلم.

(٢) المفوّضة، بكسر الواو: اسم فاعل، وبفتحها اسم مفعول، فمن كسر أضاف الفعل إليها على أنّها فاعلة، مثل: مقوّمة، ومن فتح أضاف إلى وليّها.

ومعنى التفويض: الإهمال، وقيل: فوّضت، أي: أهملت حكم المهر، حيث لم تُسمّه، فهي مفوضة، لأنّ الشرع فوّض أمر المهر إليها في إثباته وإسقاطه.

انظر: المغني (١٠/١٣٨)؛ المصباح المنير (٤٨٣).

(٣) أخرجه أبو داود في: النكاح، باب: فيمن تزوج ولم يسمّ صداقاً حتى مات (رقم: ٢١١٦)؛ والترمذي في: أبواب النكاح، باب: ما جاء في الرجل يتزوّج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها (رقم: ١١٤٥)؛ والنسائي في: النكاح، باب: إباحة التزويج بغير صداق (رقم: ٣٣٥٤)؛ وابن ماجه في: النكاح، باب: الرجل يتزوّج ولا يفرض لها فيموت على ذلك (رقم: ١٨٩١) عن علقمة والأسود، قالا: «أفتى عبدالله في رجل تزوّج امرأة ولم يفرض لها، فتوفّي قبل أن يدخل بها، فقال عبدالله: سلوا، هل تجدون فيه أثراً؟ قالوا: يا أبا عبدالرحمن، ما نجد فيها - يعني أثراً - قال: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، لها كمهر نسائها لا وكس ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العدّة، فقام رجل من أشجع، فقال: في مثل هذا قضى رسول الله ﷺ فينا في امرأة يقال لها بِرْوع بنت واشق. . .» الحديث واللفظ للنسائي، وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في: صحيح السنن الأربعة.

وحقيق بمن كانت آراؤهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيراً من رأينا لأنفسنا، وكيف لا وهو الرأي الصادر من قلوب ممتلئة نوراً وإيماناً وحكمة وعلماً ومعرفة وفهماً عن الله ورسوله ونصيحة للأمّة، وقلوبهم على قلب نبيّهم، ولا وساطة بينهم وبينه، وهم ينقلون العلم والإيمان من مشكاة النبوّة غضّاً طريّاً لم يشُبْهُ إشكال ولم يشُبْهُ خلاف، ولم تدنّسه معارضة. فقياس رأي غيرهم بآرائهم من أفسد القياس».

ثمّ يستمر في بيانه لأنواع الرأي المحمود فيقول:

«**النوع الرابع من الرأي المحمود**: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنّة، فإن لم يجدها في السنّة فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فبما قاله واحد من الصحابة ﷺ فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وأقضية أصحابه، فهذا هو الرأي الذي سوغه الصحابة، واستعملوه، وأقرّ بعضهم بعضاً عليه». [المصدر السابق (١/٨٥)].

وهو بهذا متّبع للإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، مقتفٍ لآثاره، فقد ذكر الأصول التي بنى عليه الإمام أحمد فتاويه، وجعل الأصل الثالث: وهو النظر في فتاوى الصحابة بما هو أقرب إلى الكتاب والسنّة بعد الأصل الثاني الذي هو إجماع الصحابة، فقال:

«**الأصل الثالث من أصوله**: إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنّة، ولا يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبيّن له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف ولم يجزم بقول»[1] [المصدر السابق (١/ ٣١)، وانظر: المصدر نفسه (١/٥ و١١و ١٤ و٦١ و١٠٣ و ٢/ ٨٥ و٣٦١ و٣٦٨ و٣/ ٩١و١٧٤)، هداية الحيارى (١٦٧-١٧٧)، وتهذيب السنن (٤/ ١٧٨)].

المبحث الثاني: حجّيّة قول الصحابي.

لقد بحث الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه المسألة مفصّلاً في كتابه «إعلام

(١) وهو رأي الإمام الشافعي أيضاً انظر: البحر المحيط (٦/٥٥) الإمام الشافعي لأبو زهرة (ف/١٣٠ ـ ١٧٣).

الموقعين»، حيث عقد فصلاً في جواز الأخذ بفتاوى الصحابة والتابعين مبيناً منزلتهم من الفتوى فقال:

«فصل في جواز الفتوى بالآثار السلفية، والفتاوى الصحابية، وأنّها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخّرين وفتاويهم، وأنّ قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وأنّ فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرّاً. وكلّما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كلّ فرد من المسائل، كما أنّ عصر التابعين وإن كان أفضل من عصر تابعيهم فإنّما هو بحسب الجنس لا بحسب كلّ شخص، ولكن المفضَّلون في العصر المتقدّم أكثر من المفضَّلين في العصر المتأخّر، وهكذا الصواب في أقوالهم أكثر من الصواب في أقوال من بعدهم، فإنّ التّفاوت بين علوم المتقدّمين والمتأخّرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين». [إعلام الموقّعين (٤/١١٨)].

ثمّ ذكر مراتب الأخذ بأقوال الصحابة، حيث قدّم أقوال الخلفاء الراشدين على غيرهم من الصحابة، فإن لم يجد عن الخلفاء، قدم الأعلم فالأعلم من الصحابة. وفي هذا يقول:

«إذا قال الصحابي قولاً فإمّا أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجّة على الآخر[١]، وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشقّ الذي فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجّة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد[٢]، والصحيح أن الشقّ الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشقّ الآخر، فإن كان الأربعة

---

(١) وقد نقل إجماع العلماء على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني وتبعه الجويني والآمدي وابن عقيل وابن الحاجب وغيرهم.
انظر: التلخيص (ف/١٩٤٥) الإحكام (٤/٣٨٥) الواضح (٥/٢١٠) بيان المختصر (٣/٢٧٤).

(٢) وقد تقدم الكلام على هذه المسألة في الإجماع.

في شقّ فلا شكّ أنّه الصواب، وإن كان أكثرهم في شقّ فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين فشقّ أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر. وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلاّ من له خبرة واطّلاع على ما اختلف فيه الصحابة، وعلى الراجح من أقوالهم، ويكفي في ذلك معرفة رجحان قول الصدّيق في الجدّ والإخوة، وكون الطلاق الثلاث بفم واحد مرّة واحدة، وإن تلفّظ فيه بالثلاث، وجواز بيع أمّهات الأولاد.

وإذا نظر العالم المنصف في أدلّة هذه المسائل من الجانبين تبيّن له أنّ جانب الصدّيق أرجح، وقد تقدّم بعض ذلك في مسألة الجدّ والطلاق الثلاث بفم واحد، ولا يحفظ للصديق خلاف نصّ واحد أبداً، ولا يحفظ له فتوى ولا حكم مأخذها ضعيف أبداً، وهو تحقيق لكون خلافته خلافة نبوة» [المصدر السابق (٤/١١٩-١٢٠)].

ثمّ حرّر محلّ الخلاف بين العلماء في الأخذ بقول الصحابي، وهو: إذا لم يخالف الصحابي صحابياً آخر، فإن اشتهر قوله في الصحابة فإنّه يرى أنّه إجماع وحجّة كما تقدّم، وإن لم يشتهر قوله في الصحابة، أو لم يعلم، هل اشتهر أم لا؟ هل يكون حجّة أم لا؟ فهو موضع النزاع، فذكر ثلاثة أقوال في المسألة:

القول الأول: إنّه حجّة، وحكاه عن جمهور الأمّة، وقال:

«هذا قول جمهور الحنفية، صرّح به محمد بن الحسن، وذكر عن أبي حنيفة نصاً[(١)].

وهو مذهب مالك وأصحابه[(٢)] وتصرّفه في موطّئه دليل عليه، وهو قول إسحاق بن راهويه[(٣)] وأبي عبيد[(٤)]، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع، واختيار جمهور أصحابه[(٥)]، وهو منصوص الشافعي في

---

(١) انظر: ميزان الأصول (٤٨١)، «كشف الأسرار» (٢١٧/٣).

(٢) انظر: مفتاح الوصول (١٦٦)، شرح تنقيح الفصول (٤٤٥)، الجواهر الثمينة (٢١٥).

(٣) حكاه عنه الشيرازي. انظر: شرح اللمع (ف/٨٧٣)، والتبصرة (٣٩٥).

(٤) لعلّه تصحيف، وإنما هو أبو علي، وهو الجبائي، وقد نقله عنه الشيرازي وغيره، ولم أقف على من نسبه إلى أبي عبيد هذا.

(٥) انظر العدة (١١٨١/٤) التمهيد (٣٣٣/٣) وروضة الناظر (٧٢٥/٢) مختصر الروضة (٧٥/٣) المسوّدة (٣٣٦) شرح الكوكب (٤٢٢/٤) القواعد والفوائد (٣٩٥) أصول ابن مفلح (١٤٥٠/٤)، التحبير (٣٨٠٠/٨).

القديم والجديد»[1].

وقد أنكر على من حكى عن الشافعي في الجديد أنّه ليس بحجّة فقال:

«أمّا القديم فأصحابه مقرّون به، وأمّا الجديد فكثير منهم يحكى عنه فيه أنّه ليس بحجّة، وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً، فإنّه لا يحفظ له في الجديد حرف واحد أنّ قول الصحابي ليس بحجّة، وغاية ما يتعلّق به من نقل ذلك أنّه يحكي أقوالاً للصحابة في الجديد ثم يخالفها، ولو كانت عنده حجّة لم يخالفها، وهذا تعلّق ضعيف جداً، فإنّ مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى في نظره منه لا يدلّ على أنّه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه، وقد تعلّق بعضهم بأنّه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقاً لها لا يعتمد عليها وحدها كما يفعل بالنصوص، بل يعضدها بضروب من الأقيسة، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها بل يعضدها بدليل آخر، وهذا أيضاً تعلّق أضعف من الذي قبله، فإنّ تظافر الأدلّة وتعاضدها وتناصرها من عادة أهل العلم قديماً وحديثاً، ولا يدلّ ذكرهم دليلاً ثانياً وثالثاً على أنّ ما ذكروه قبله ليس بدليل» ثم أيّد ما قرّره من مذهب الشافعي في الجديد بما نقله عنه من النصوص الصريحة في حجية قول الصحابي[2].

---

(١) انظر: الرسالة (٥٩٦ ـ ٥٩٨)، والبرهان (ف/١٥٥١)، شرح اللمع (ف/٨٧٣)، التبصرة (٣٩٥)، قواطع الأدلة (٣/٣٩١)، التلخيص (ف/١٩٤١)، المستصفى (١/٢٦٨)، إجمال الإصابة للحافظ العلائي (٣٦).

(٢) وكذا قاله المجد بن تيمية وشيخ الإسلام وقرّره الشيخ أبو زهرة، لكن حكى القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنّه يرى في الجديد أنّ قول الصحابي حجّة إذا عضده القياس، وكذا حكاه عنه ابن القطان وابن أبي هريرة والقفال الشاشي.
وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنّ الذي قاله الشافعي في الجديد واستقرّ عليه مذهبه وحكاه فقال في الجديد: أقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس. وقال إمام الحرمين: «وكان الشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي قديماً ثمّ نقل عنه أنّه رجع عن ذلك، والظنّ أنّه رجع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس دون ما يخالف القياس، إذا لم يختلف قوله جديداً وقديماً في تغليظ الدية بالحرمة والأشهر الحرم ولا مستند فيه إلاّ أقوال الصحابة».
انظر: البرهان (ف/١٥٥١)، المسوّدة (٣٣٧)، مجموع الفتاوى (٢٠/١٤)، البحر المحيط (٦/٥٦)، الشافعي لأبو زهرة (ف/٢٠٤).

القول الثاني: إنّه ليس بحجّة، ونقله عن بعض المتأخّرين من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة وأكثر المتكلّمين[1]، وذكر مأخذهم في ذلك فقالوا:

«لأنّ الصحابي مجتهد من المجتهدين يجوز عليه الخطأ، فلا يجب تقليده، ولا يكون حجّة كسائر المجتهدين، ولأنّ الأدلّة الدالّة على بطلان التقليد تعمّ تقليد الصحابة ومن دونهم، ولأنّ التابعي إذا أدرك عصر الصحابة اعتدّ بخلافه عندّ أكثر الناس، فكيف يكون قول الواحد حجّة عليه؟ ولأنّ الأدلّة قد انحصرت في الكتاب والسنّة والإجماع والقياس والاستصحاب، وقول الصحابي ليس واحداً منها، ولأنّ امتيازه بكونه أفضل وأعلم وأتقى لا يوجب وجوب اتّباعه على مجتهد آخر من علماء التابعين بالنسبة إلى من بعدهم».

القول الثالث: إن خالف القياس فهو حجّة، وإلاّ فلا، ونقله عن بعض الفقهاء[2]، وذكر مأخذهم في ذلك بأن قالوا: لأنّه إذا خالف القياس لم يكن إلاّ عن توقيف، وعلى هذا فهو حجّة، وإن خالفه صحابي آخر.

ثم حشد الأدلّة على وجوب اتباع الصحابة ﷺ، وتتلخّص هذه الأدلّة التي ساقها، من الكتاب والسنّة والإجماع والأثر والنظر.

فأمّا من الكتاب، فمنها قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ

---

(١) أما الحنفية فهو قول الكرخي ومن تابعه كالقاضي أبي زيد الدبوسي، وأمّا الشافعية فهو قول أكثرهم، واختاره الشيرازي والجويني والغزالي والرازي والبيضاوي وغيرهم، وأمّا المالكية فاختاره ابن الحاجب وعزاه الباجي لمالك، وزعم القاضي عبد الوهاب أنّه الصحيح الذي يقتضيه مذهب مالك، وأمّا الحنابلة، فهو رواية أخرى عن أحمد، اختارها ابن عقيل وأبو الخطاب، والفخر إسماعيل. وأمّا المتكلّمون فحكاه عنهم ابن قدامة وغيره.

انظر: أصول السرخسي (١٠٦/٢)، قواطع الأدلة (٢٨٩/٣)، المحصول (١٧٤/٣/٣)، الابهاج (١٩٢/٣)، نهاية الوصول (٣٩٨١/٩)، تشنيف المسامع (٤٤٧/٣)، البحر المحيط (٥٤/٦)، تيسير الحرير (١٣٣/٣)، وكذا المراجع السابقة.

(٢) انظر: نهاية الوصول (٣٩٨٢/٩)، البحر المحيط (٥٩/٦).

تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة].

فبيّن وجه الاستدلال بهذه الآية فقال:

«فوجه الدلالة أنّ الله تعالى أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولاً فاتّبعهم متّبع عليه قبل أن يعرف صحّته فهو متّبع لهم، فيجب أن يكون محموداً على ذلك، وأن يستحق الرضوان، ولو كان اتباعهم تقليداً محضاً كتقليد بعض المفتين لم يستحقّ من تبعهم الرضوان إلاّ أن يكون عامياً، فأمّا العلماء المجتهدون فلا يجوز اتباعهم حينئذ.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٦]، وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًاۚ﴾ [محمد: ١٦]، وقوله: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾ [المجادلة: ١١].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الله تعالى شهد لهم بأنّهم أوتوا العلم ـ ثم ذكر هذه الآيات ـ».

قال: «واللام في «العلم» ليست للاستغراق، وإنّما هي للعهد، أي العلم الذي بعث الله به نبيه ﷺ وإذا كانوا قد أوتوا هذا العلم كان اتّباعهم واجباً».

ومنها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣]، قال:

«ووجه الاستدلال بالآية أنّه تعالى أخبر أنّه جعلهم أمّة خياراً عدولاً، هذا حقيقة الوسط، فهم خير الأمم، وأعدلها في أقوالهم وأعمالهم وإرادتهم ونياتهم، وبهذا استحقّوا أن يكونوا شهداء للرسل على أممهم يوم القيامة، والله تعالى يقبل شهادتهم عليهم، فهم شهداؤه، ولهذا نوّه بهم، ورفع ذكرهم، وأثنى عليهم، لأنّه تعالى لما اتّخذهم شهداء أعلم خلقه من الملائكة وغيرهم بحال هؤلاء الشهداء، وأمر ملائكته أن تصلي عليهم، وتدعو لهم، وتستغفر لهم، والشاهد المقبول عند الله هو الذي يشهد بعلم وصدق فيخبر بالحقّ مستنداً إلى علمه به كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف: ٨٦]، فقد يخبر الإنسان بالحقّ اتّفاقاً

من غير علمه به، وقد يعلمه ولا يخبر به؛ فالشاهد المقبول عند الله هو الذي يخبر به عن علم. فلو كان علمهم أن يفتيَ أحدهم بفتوى وتكون خطأ مخالفة لحكم الله ورسوله ولا يفتي غيره بالحقّ الذي هو حكم الله ورسوله ـ إمّا مع اشتهار فتوى الأول أو بدون اشتهارها ـ كانت هذه الأمّة العدل الخيار قد أطبقت على خلاف الحقّ، بل انقسموا قسمين: قسماً أفتى بالباطل، وقسماً سكت عن الحقّ، وهذا من المستحيل، فإنّ الحقّ لا يعدوهم، ويخرج عنهم إلى من بعدهم قطعاً، ونحن نقول لمن خالف أقوالهم: لو كان خيراً ما سبقونا إليه».

أمّا من السنّة: فقد ذكر الأحاديث الكثيرة المتعلّقة بفضل الصحابة والثناء عليهم، والحثّ على اتّباع سبيلهم، منها:

ما ثبت عن النبي ﷺ في الصحيح من وجوه متعدّدة أنّه قال: «**خير القرون القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»[1]، فذكر وجه الدلالة من هذا الحديث فقال:

«فأخبر النبيّ ﷺ أنّ خير القرون قرنه مطلقاً، وذلك يقتضى تقديمهم في كلّ باب من أبواب الخير، وإلاّ لو كانوا خيراً من بعض الوجوه فلا يكونون خير القرون مطلقاً، فلو جاز أن يخطئ الرجل منهم في حكم وسائرهم لم يفتوا بالصواب ـ وإنما ظفر بالصواب من بعدهم وأخطؤوا هم ـ

---

(١) اشتهر هذا اللفظ على لسان كثير من العلماء، يعزونه للصحيحين من حديث عمران بن حصين، منهم الحافظ ابن حجر رحمه الله، فقد صرّح بنسبة هذا اللفظ إليهما، فقال في «التلخيص الحبير» (٤/٢٠٤): «وهو متّفق عليه من حديث عمران بن حصن بلفظ: «**خير القرون قرني ثم الذين يلونهم**»... الحديث».

والحقّ أنّه لم يثبت بهذا اللفظ في الصحيحين، فقد أخرجه البخاري في مواضع مختلفة، منها: الشهادات: باب لا يشهد على شهادة جور إذا أمنهم (رقم: ٢٦٥١)، ومسلم في الفضائل: باب فضل الصحابة، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم عنه بلفظ: «**خيركم قرني...**»، وفي لفظ: «**خير أمّتي قرني**».

وأقرب لفظ إلى المتن المذكور ما روته بنت أبي لهب بلفظ: «**خير القرون أمّتي**»، وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٠/٢٠): «رواه الطبراني وفيه من لم يُسَمَّ».

لزِمَ أن يكون ذلك القرن خيراً منهم من ذلك الوجه، لأنّ القرن المشتمل على الصواب خير من القرن المشتمل على الخطأ في ذلك الفنّ، ثم هذا يتعدّد في مسائل عديدة، لأنّ من يقول: «قول الصحابي ليس بحجّة»، يجوز عنده أن يكون من بعدهم أصاب في كلّ مسألة قال فيها الصحابي قولاً ولم يخالفه صحابي آخر، وفات هذا الصواب الصحابة، ومعلوم أنّ هذا يأتي في مسائل كثيرة تفوق العد والإحصاء، فكيف يكونون خيراً ممن بعدهم وقد امتاز القرن الذي بعدهم بالصواب فيما يفوق العد والإحصاء مما أخطؤوا فيه؟!

ومعلوم أنّ فضيلة العلم ومعرفة الصواب أكمل الفضائل وأشرفها، فيا سبحان الله! أي وصمة أعظم من أن يكون الصدّيق أو الفاروق أو عثمان أو عليّ أو ابن مسعود أو سلمان الفارسي أو عبادة بن الصامت وأضرابهم ﷺ قد أُخْبر عن حكم الله أنّه كيت وكيت في مسائل كثيرة، وأخطأ في ذلك، ولم يشتمل قرنهم على ناطق بالصواب في تلك المسائل حتى تبع(*) من بعدهم فعرفوا حكم الله الذي جهله أولئك السادة، وأصابوا الحقّ الذي أخطأه أولئك الأئمّة؟! سبحانك هذا بهتان عظيم».

ومنها ما رواه الترمذي من حديث العرباض بن سارية قال: «وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال قائل: يا رسول الله كأنّها موعظة مودِّع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: «**عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد حبشي كأنّ رأسه زبيبة، وعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدي، تمسّكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة**»(١).

فعلّق على الحديث فقال: «وهذا حديث حسن، إسناده لا بأس به».

(*) قال المحشّي: هكذا، وأعتقد أنّ أصل العبارة: «حتّى نَبَغَ بعدهم»، ومعنى نبغ: ظهر.

(١) تقدّم تخريجه ص١٢٦، وقول ابن القيّم: «حديث حسن» قصور، بل هو حديث صحيح كما سبق بيانه.

ثم بيّن وجه الدلالة منه فقال: «فقرن سنّة خلفائه بسنّته، وأمر باتّباعها كما أمر باتّباع سنّته وبالغ في الأمر بها حتّى أمر بأن يعضّ عليها بالنواجذ؛ وهذا يتناول ما أفتوا به، وسنّوه للأمّة وإن لم يتقدّم من نبيّهم فيه شيء، وإلاّ كان ذلك سنّته، ويتناول ما أفتى به جميعهم أو أكثرهم أو بعضهم، لأنّه علّق ذلك بما سنّه الخلفاء الراشدون؛ ومعلوم أنّهم لم يسنّوا ذلك وهم خلفاء في آن واحد، فعلم أنّ ما سنّه كلّ واحد منهم في وقته فهو من سنّة الخلفاء الراشدين».

ومنها ما رواه مسلم في صحيحه[1] من حديث أبي قتادة أنّ النبي ﷺ قال: **«إنْ يطع القوم أبا بكر وعمر يرشدوا»**. فعلّق على هذا الحديث قائلاً:

«فجعل الرشد معلّقاً بطاعتهما، فلو أفتوا بالخطأ في حكم وأصابه من بعدهم لكان الرشد في خلافهما»

ومنها ما رواه مسلم[2] أيضاً في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: **«قد كان فيمن قد خلا من الأمم أناس مُحدَّثون، فإن يكن في أمتي أحد فهو عمر»**. وبيّن وجه الاستدلال منه فقال:

«والمحدّث: هو المتكلِّم الذي يلقي الله في روعه الصواب، يحدّثه به الملك عن الله، ومن المحال أن يختلف هذا ومن بعده في مسألة ويكون الصواب فيها مع المتأخّر دونه؛ فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الغير هو المحدَّث بالنسبة إلى هذا الحكم دون أمير المؤمنين رضي الله عنه؛ وهذا وإن أمكن في أقرانه من الصحابة فإنّه لا يخلو عصرهم من الحقّ، إمّا على لسان عمر، وإمّا على لسان غيره منهم، وإنّما المحال أن يفتي أمير المؤمنين المحدَّث بفتوى، أو يحكم بحكم، ولا يقول أحد من الصحابة غيره، ويكون خطأ، ثمّ يوفَّق له من بعدهم، فيصيب الحقّ ويخطئه الصحابة».

---

(١) أخرجه مسلم في المساجد: باب قضاء الصلاة الفائتة (رقم: ٦٨١) عن أبي قتادة في قصة طويلة بلفظ: **«فإن يطيعوا...»**.
وأخرجه ابن حبان (رقم: ٦٩٠١) عنه بلفظ: **«إن يطع الناس أبا بكر وعمر فقد أرشدوا»** دون ذكر القصّة.

(٢) رواه مسلم في فضائل الصحابة، باب: من فضائل عمر (رقم: ٢٣٩٨).

وأمّا من حيث الإجماع فعمدته في ذلك أنّ جميع علماء الأمصار في جميع الأعصار قد احتجّوا بأقوال الصحابة، قال:

«إنّه لم يزل أهل العلم في كلّ عصر ومصر يحتجّون بما هذا سبيله من فتاوى الصحابة وأقوالهم، ولا ينكره منكر منهم، وتصانيف العلماء شاهدة بذلك، ومناظرتهم ناطقة به. قال بعض علماء المالكية: أهل الأمصار مجمعون على الاحتجاج بما هذا سبيله، وذلك مشهور في رواياتهم وكتبهم ومناظراتهم واستدلالاتهم، ويمتنع ـ والحالة هذه ـ إطباق هؤلاء كلّهم على الاحتجاج بما لم يشرع الله ورسوله الاحتجاج به، ولا نصبه دليلاً للأمّة، فأيّ كتاب شئت من كتب السلف والخلف المتضمّنة للحكم والدليل، وجدت فيه الاستدلال بأقوال الصحابة، ووجدت ذلك طرازها وزينتها، ولم تجد فيها قط: ليس قول أبي بكر وعمر حجّة، ولا يحتجّ بأقوال أصحاب رسول الله ﷺ وفتاويهم، ولا ما يدلّ على ذلك، وكيف يطيب قلبُ عالم يقدِّم على أقوال من وافق ربّه تعالى في غير حكم، فقال وأفتى بحضرة الرسول ﷺ، ونزل القرآن بموافقة ما قال لفظاً ومعنى، قولَ متأخّر بعده ليس له هذه الرتبة ولا يدانيها ؟ وكيف يظُنُّ أحدٌ أنّ الظنَّ المستفاد من آراء المتأخّرين أرجح من الظنّ المستفاد من فتاوى السابقين الأوّلين الذين شاهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا التأويل، وكان الوحي ينزل خلال بيوتهم، وينزل على رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم؟ قال جابر: «والقرآن ينزل على رسول الله وهو يعرف تأويله فما عمل به من شيء عملنا به»[1] في حديث حجّة الوداع، فمستندهم في معرفة مراد الربّ تعالى من كلامه ما يشاهدونه من فعل رسوله، وهديه الذي هو يفصّل القرآن ويفسّره، فكيف يكون أحد من الأمّة بعدهم أولى بالصواب منهم في شيء من الأشياء؟ هذا عين المحال».

وأمّا من الأثر فمن وجوه منها: ما رواه أبو داود الطيالسي عن ابن مسعود ﷺ قال: «إنّ الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد، فبعثه برسالته، ثمّ نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه

---

(١) تقدّم تخريجه.

خير قلوب العباد، فاختارهم لصحبة نبيّه، ونصرة دينه، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[1].

فعلّق على هذا الأثر فقال:

«ومن المحال أن يخطئ الحقّ في حكم الله خير قلوب العباد بعد رسول الله ﷺ ويظفر به من بعدهم، وأيضاً فإنّ ما أفتى به أحدهم، وسكت عنه الباقون كلّهم، فإمّا أن يكونوا قد رأوه حسناً، أو يكونوا قد رأوه قبيحاً، فإن كانوا قد رأوه حسناً فهو حسن عند الله، وإن كانوا قد رأوه قبيحاً ولم ينكروه لم تكن قلوبهم من خير قلوب العباد، وكان من أنكره بعدهم خيراً منهم وأعلم، وهذا من أبين المحال».

ومنها ما رواه الإمام أحمد وغيره[2] عن ابن مسعود قال: «من كان متأسِّياً فليتأسّ بأصحاب رسول الله ﷺ، فإنهم كانوا أبرَّ هذه الأمّة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلَّها تكلُّفاً، وأقوَمَها هدْياً، وأحسنَها حالاً، قومٌ اختارهم الله لصحبة نبيّه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتّبعوا آثارهم، فإنّهم كانوا على الهدى المستقيم».

قال معلّقاً على هذا الأثر:

«ومن المحال أن يحرم الله أبر هذه الأمّة قلوباً وأعمقها علماً، وأقلّها تكلّفاً، وأقومها هدياً الصواب في أحكامه، ويوفّق له من بعدهم».

ومنها ما رواه الطبراني وأبو نعيم وغيرهما[3] عن حذيفة بن اليمان أنه

---

(١) تقدّم تخريجه ص٢٩٧.

(٢) لم أقف عليه في «مسند أحمد»، ولا في «فضائل الصحابة» له، وإنّما أخرجه ابن عبدالبرّ في «جامع بيان العلم» (٢/٩٧)، وقال محقّقا «شرح السنّة» (١/٢١٤)، وهو منقطع.

(٣) هذا قصور، فقد أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنّة: باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (رقم: ٧٢٨٢)، وكذا ابن أبي شيبة (٧/١٣٩)، والبزّار في مسنده (رقم: ٢٩٥٦)، وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (١/٢٨٠ و٩/٢١٨).

أمّا الطبراني فرواه عن ابن مسعود، وفيه قصّة. انظر «مجمع الزوائد» (١/١٨١).

قال: «يا معشر القرّاء خذوا طريق من كان قبلكم فوالله لئن استقمتم لقد سُبقْتُم سبْقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً».

قال: «ومن المحال أن يكون الصواب في غير طريق من سبق إلى كل خير على الإطلاق».

أما من حيث النظر، فمن وجوه كثيرة، منها:

أنه قرّر بأنّ رأي الصحابة أقرب إلى الصواب من رأي غيرهم، وأرجح من كثير من الأقيسة قال:

«إن صورة المسألة ما إذا لم يكن في الواقعة حديث عن النبي ﷺ، ولا اختلاف بين الصحابة ﷺ، وإنّما قال بعضهم فيها قولاً، وأفتى بفتيا، ولم يعلم أنّ قوله وفتياه أشهر في الباقين، ولا أنّهم خالفوه. وحينئذ فنقول: من تأمّل المسائل الفقهية، والحوادث الفرعية، وتدرّب بمسالكها، وتصرّف في مداركها، وسلك سبلها ذللاً، وارتوى من مواردها عللاً ونهلاً، علم قطعاً أن كثيراً منها قد تشتبّه فيها وجوه الرأي بحيث لا يوثق فيها بظاهر مراد، أو قياس صحيح ينشرح له الصدر، ويثلج له الفؤاد، بل تتعارض فيها الظواهر والأقيسة على وجه يقف المجتهد في أكثر المواضع حتى لا يبقى للظنّ رجحان بيّن، لا سيما إذا اختلف الفقهاء، فإنّ عقولهم من أكمل العقول وأوفرها، فإذا تردّدوا وتوقّفوا ولم يتقدّموا ولم يتأخّروا، لم يكن ذلك في المسألة طريقة واضحة، ولا حجّة لائحة، فإذا وجد فيها قول لأصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم الذين هم سادات الأمّة، وقدوة الأئمّة، وأعلم الناس بكتاب ربّهم تعالى، وسنّة نبيّهم ، وقد شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، ونسبة من بعدهم في العلم إليهم كنسبتهم إليهم في الفضل والدين، كان الظنّ ـ والحالة هذه ـ بأنّ الصواب في جهتهم، والحقّ في جانبهم من أقوى الظنون، وهو أقوى من الظن المستفاد من كثير من الأقيسة، هذا ما لا يمتري فيه عاقل منصف، وكان الرأي الذي يوافق رأيهم هو الرأي السداد الذي لا رأي سواه، وإذا كان المطلوب

في الحادثة إنما هو ظن راجح ولو استند إلى استصحاب أو قياس علة أو دلالة أو شبه أو عموم مخصوص أو محفوظ مطلق أو وارد على سبب، فلا شكّ أنّ الظنّ الذي يحصل لنا بقول الصحابي الذي لم يخالف أرجح من كثير من الظنون المستندة إلى هذه الأمور أو أكثرها. وحصول الظن الغالب في القلب ضروري كحصول الأمور الوجدانية، ولا يخفى على العالم أمثلة ذلك».

ومنها: أنّ رأي الصحابي، إمّا أن يكون عن نقل أو اجتهاد، وكلا الأمرين حجّة، فأمّا الأول فقد انفردوا به دون غيرهم، ويقرّر هذا فيقول:

«إنّ الصحابي إذا قال قولاً أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها عنّا، ومدارك نشاركه فيها. فأمّا ما يختصّ به فيجوز أن يكون سمعه من النبي ﷺ شفاهاً أو من صحابي آخر عن رسول الله ﷺ، فإن ما انفردوا به من العلم عنه أكثر من أن يحاط به، فلم يرو كلٌّ منهم كلَّ ما سمع، وأين ما سمعه الصدّيق والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة ﷺ إلى ما رووه؟ فلم يرو عنه صدّيق الأمّة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبي ﷺ في شيء من مشاهده، بل صحبه من حين بُعث ـ بل قبل البعث ـ إلى أن توفي، وكان أعلم الأمّة به ﷺ بقوله وفعله وهديه وسيرته، وكذلك أجلّة الصحابة روايتهم قليلة جداً بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيّهم وشاهدوه، ولو رَوَوْا كلّ ما سمعوه وشاهدوه لزاد على رواية أبي هريرة أضعافاً مضاعفة، فإنّه إنّما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير. فقول القائل: «لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي ﷺ لذكره» قول من لم يعرف سيرة القوم، وأحوالهم، فإنّهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ ويعظّمونها، ويقلّلونها خوف الزيادة والنقص. ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي ﷺ مراراً، ولا يصرّحون بالسماع، ولا يقولون: قال رسول الله ﷺ ؛ فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه:

أحدها أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفي علينا.

الرابع: أن يكون قد اتّفق عليها ملؤهم، ولم ينقل إلينا إلاّ قول المفتى بها وحده.

الخامس: أن يكون لكمال علمه باللّغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنّا، أو لقرائن عالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله، وأحواله، وسيرته، وسماع كلامه، والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل. فيكون فهم ما لا نفهمه نحن، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجّة يجب اتّباعها.

السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول ﷺ، وأخطأ في فهمه، والمراد غير ما فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجّة. ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معيّن، هذا ما لا يشكّ فيه عاقل، وذلك يفيد ظناً غالباً قويّاً على أنّ الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلاّ الظنّ الغالب، والعمل به متعين ويكفي العارف هذا الوجه.

وأمّا الثاني: وهو ما كان عن اجتهاد. فهذا وإن شاركهم فيه غيرهم، فلا شكّ أنّ اجتهادهم أرجح على اجتهاد من بعدَهم، لِمَا خُصُّوا به من مشاهدة التنزيل، ومعرفة التأويل، والفقه في الدين، والاطّلاع على معانيه وأسراره، وأنّ التفاوت بين أقوالهم وأقوال من بعدهم كالتفاوت بين القائلين.

فقال في تقرير هذا المقام:

«أما المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسة، فلا ريب أنّهم كانوا أبرَّ قلوباً، وأعمق علماً، وأقلّ تكلّفاً، وأقربَ إلى أن يوفَّقوا فيها لما لم نوفَّق له نحن، لِمَا خصَّهم الله تعالى به من توقُّد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته،

وقلّة المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الربّ تعالى؛ فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كلّه، فليس في حقّهم إلاّ أمران:

أحدهما: قال الله تعالى كذا وقال رسوله كذا.

والثاني: معناه كذا وكذا.

وهم أسعد الناس بهاتين المقدّمتين، وأحظى الأمّة بهما، فقواهم متوفّرة مجتمعة عليهما، وأمّا المتأخّرون: فقواهم متفرّقة، وهممهم متشعّبة، فالعربية وتوابعها قد أخذت من قوى أذهانهم شعبة، والأصول وقواعدها قد أخذت منها شعبة، وعلم الإسناد وأحوال الرواة قد أخذ منها شعبة، وفكرهم في كلام مصنفيهم وشيوخهم ـ على اختلافهم ـ وما أرادوا به قد أخذ منها شعبة، إلى غير ذلك من الأمور فإذا وصلوا إلى النّصوص النبوية ـ إن كان لهم همم تسافر إليها ـ وصلوا إليها بقلوب وأذهان قد كلّت من السير في غيرها، وأوهن قواهم مواصلة السرى في سواها، فأدركوا من النصوص ومعانيها بحسب القوة، وهذا أمر يَحِسُّ به الناظرِ في مسألة إذا استعمل قوى ذهنه في غيرها ثم صار إليها، وافاها بذهن كالٍّ وقوة ضعيفة، وهذا شأن من استفرغ قواه في الأعمال غير المشروعة تضعف قوّته عند العمل المشروع، كمن استفرغ قوّته في السماع الشيطاني، فإذا جاءه قيام الليل قام إلى ورده بقوة كالّة، وعزيمة باردة، وكذلك من صرف قوى حبِّه وإرادته إلى الصور أو المال أو الجاه، فإذا طالب قلبه بمحبّة الله فإن انجذب معه انجذب بقوّة ضعيفة قد استفرغها في محبّة غيره، فمن استفرغ قوى فكره في كلام الناس فإذا جاء إلى كلام الله ورسوله جاء بفكرة كالّة، فأُعطيَ بحسب ذلك.

والمقصود أنّ الصحابة أغناهم الله تعالى عن ذلك كلّه، فاجتمعت

قواهم على تينك المقدّمتين فقط، هذا إلى ما خُصُّوا به من قوى الأذهان وصفائها وصحّتها، وقوة إدراكها وكماله، وكثرة المعاون وقلّة الصارف، وقرب العهد بنور النبوة، والتلقّي من تلك المشكاة النبويّة، فإذا كان هذا حالنا وحالهم فيما تميّزوا به علينا، وما شاركناهم فيه، فكيف نكون نحن أو شيوخنا أو شيوخهم أومن قلّدناه أسعد بالصواب منهم في مسألة من المسائل؟ ومن حدّث نفسه بهذا فليعزلها من الدين والعلم، والله المستعان». [انظر: إعلام الموقعين (٤/١١٨-١٥٣) بتصرف].

ولقد التزم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا المنهج، فلم يحد عنه قدر أنملة، ولم يخرج عنه طرفة عين، فكان إذا حرّر مسألة فقهية، فوقف على قول صحابي، ولم يُعلم له مخالفٌ من الصحابة، أخذ به، وعضّ عليه بالنواجذ، ولم يبال بمن خالفه كائناً من كان، وإن كان اتّفاق الأئمّة الأربعة.

فمن ذلك أخذه بقول أبي بكر الصديق ومن معه من الصحابة كأبي موسى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم في مسألة ميراث الجد مع الإخوة، وأنّ الجدّ مقدّم على الإخوة. [انظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٧٤ وما بعدها)].

ومن ذلك ما ذكره في مسألة إقرار المجوس على نكاح ذوات محارمهم، فقد نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّه أقرّهم في ابتداء الأمر والملك فيهم، والشوكة لهم، وبلاد فارس وما والاها تحت قهرهم وملكهم، فلمّا صارت ممالكهم للمسلمين، وصاروا أهلَ ذمّة، منعهم عمر رضي الله عنه من ذلك، وحال بينهم وبينه.

وقد علّق على موقف عمر هذا فقال:

«وهذا من أحسن اجتهاده رضي الله عنه وأقواه وأحبِّه إلى الله ورسوله، فإنّ من أعظم القبائح التي يبغضها الله ورسوله نكاح الرجل أمّه وابنته وعمّته وخالته؛ ولا ريب أنّ إزالة هذا من الوجود أحبُّ إلى الله ورسوله من الإقرار عليه، ويكفينا في ذلك النقل الصحيح عمن ضرب الله الحقّ على لسانه وقلبه، ومن كانت السكينة تنطق على لسانه، ومن وافق ربّه في غير حكم، ومن

أمرنا نبيّنا باتّباع سنّته، وهو أحبّ إلينا من النقل في ذلك عن أحمد والشافعي ومالك وأمثالهم من الأئمّة ﷺ» [أحكام أهل الذمة (١/ ٣٩٥-٣٩٦)] وانظر: المصدر نفسه (١/ ٣١، ٧٨، ١١٠، و٢/ ٤٣٦، ٧٣١، ٧٣٣، ٧٥٦)، إعلام الموقعين (١/ ١٠٣، ١١٤، ٢٨١، و٢/ ١٣، ٣٤، ٤٢، ٢٢٧، ٢٤١، ٣٦٨ و٣/ ٩١، ٩٣، ٩٩، ٢٦٣، ٤٠٥، و٤/ ٤٧، ١١٨)، زاد المعاد (٣/ ٥٧٤ و٥/ ٢٨٠، ٢٦٩، ٢٧٩، ٢٩٩، ٣٧١، ٥٩٩، ٦٥٥)، تهذيب السنن (٤/ ١٧٨، ٢٨٢، و٥/ ١١٣)، الطرق الحكمية (١٤١ ـ ١٥٤).

المبحث الثالث: قول الصحابي إذا خالف القياس.

لقد تقدّم بأنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنّ قول الصحابي مقدّم على القياس في ترتيب الأدلّة، وبناء عليه: فإنّه يقدّمه ويرجّحه على القياس في حال التعارض.

وقد أومأ إلى هذا في الفصل السابق في جواز الأخذ بفتاوى الصحابة، وقد أورد السؤال الآتي:

فإن قيل: فما تقولون في قوله (يعني الصحابي) إذا خالف القياس؟ فأجاب عن هذا:

«قيل: من يقول بأنّ قوله ليس بحجّة، فلهم قولان فيما إذا خالف القياس.

أحدهما: أنّه أولى أن لا يكون حجّة، لأنّه قد خالف حجّة شرعيّة، وهو ليس بحجّة.

والثاني: أنّه حجّة في هذه الحال، ويحمل على أنّه قاله توقيفاً، ويكون بمنزلة المرسل الذي عمل به مرسله.

وأما من يقول: إنّه حجّة، فلهم أيضاً قولان:

أحدهما: أنّه حجّة وإن خالف القياس، بل هو مقدّم على القياس،

والنصّ مقدّم عليه، فترتيب الأدلّة عندهم، القرآن ثم السنّة، ثمّ قول الصحابي، ثمّ القياس.

والثاني: ليس بحجّة، لأنّه قد خالفه دليل شرعي، وهو القياس، فإنّه لا يكون حجّة إلاّ عند عدم المعارض.

والأوّلون يقولون: قول الصحابي أقوى من المعارض الذي خالفه من القياس لوجوه عديدة، والأخذ بأقوى الدليلين متعينّ، وبالله التوفيق». [إعلام الموقعين (٤/ ١٥٦)].

وقد تقدّم بعض تلك الوجوه في المبحث السابق.

ومن ذلك ما ذكره في استدلاله على وجوب اتّباع الصحابة بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ الآية [التوبة: ١٠٠]

«إنّ الآية قصد بها مدح السابقين والثّناء عليهم، وبيان استحقاقهم أن يكونوا أئمّة متبوعين، وبتقدير ألاّ يكون قولهم موجِباً للموافقة، ولا مانعاً من المخالفة، بل إنّما يتّبع القياس مثلاً، لا يكون لهم هذا المنصب، ولا يستحقّون هذا المدح والثناء». [المصدر السابق (٤/ ١٢٥)].

وقد حكى تقديم قول الصحابي عن القياس عن الإمام أبي حنيفة وأحمد فقال: «وترك (يعني أبا حنيفة) القياس المحض في مسائل الآبار لآثار فيها غير مرفوعة، فتقديم الحديث الضعيف، وآثار الصحابة على القياس قوله[١]، وقول الإمام أحمد[٢]». [المصدر السابق (١/ ٧٧)]

المبحث الرابع: قول الصحابي في تفسير القرآن.

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١٠٥/٢).

(٢) للإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ روايتان:

أولاهما: أنّ قول الصحابي مقدّم على القياس.

والثانية: أن القياس مقدّم، واختارها أبو الخطاب وابن عقيل.

انظر: العدة (١١٨١/٤ و ١١٨٣)، التمهيد (١٩٥/٣)، المسوّدة (٣٣٨).

كان الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يأخذ بتفسير الصحابي، ويعتبره حجّة يجب الرجوع إليه، وعمدته في ذلك أنّ الصحابة ﷺ هم أعلم الأمّة بالقرآن ومراد الله منه، لأنهم تلقّوْا معاني القرآن عن النبي ﷺ.

وقرّر هذا في المبحث السابق المتعلّق بفتاوى الصحابة، وقد أوْرَد سؤالاً:

«فإن قيل: فإذا كان هذا حكم أقوالهم في أحكام الحوادث، فما تقولون في أقوالهم في تفسير القرآن؟ هل هي حجّة يجب المصير إليها؟»، فأجاب قائلاً:

«قيل لا ريب أنّ أقوالهم في التفسير أصوب من أقوال من بعدهم، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ تفسيرهم في حكم المرفوع، قال أبو عبدالله الحاكم في مستدركه[1]: «وتفسير الصحابي عندنا في حكم المرفوع»، ومراده أنّه في حكمه في الاستدلال به والاحتجاج، لا أنّه إذا قال الصحابي في الآية قولاً، فلنا أن نقول: هذا القولُ قولُ رسول الله ﷺ، أو قال رسول الله ﷺ. وله وجه آخر وهو: أن يكون في حكم المرفوع، بمعنى أن رسول الله ﷺ بيّن لهم معاني القرآن وفسّره لهم، كما وصفه تعالى بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: ٤٤] فبيّن لهم القرآن بياناً شافياً كافياً، وكان إذا أشكل على أحد منهم معنى سأله عنه فأوضحه له، كما سأله الصدّيق عن قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] فبيّن له المراد، وكما سأله الصّحابة عن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] فبيّن لهم معناها، وكما سألته أمّ سلمة عن قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق] فبيّن لها أنّه العرض، وكما سأله عمر عن الكلالة، فأحاله على آية الصيف التي في آخر السورة، وهذا كثير جدّاً، فإذا نقلوا لنا تفسير القرآن فتارة ينقلونه عنه بلفظه وتارة بمعناه، فيكون ما فسّروا بألفاظهم من باب الرواية بالمعنى كما يروون

---

(١) المستدرك: كتاب التفسير (٢/٢٥٨).

عنه السنّة تارة بلفظها وتارة بمعناها، وهذا أحسن الوجهين[1]، والله أعلم».

ثمّ قرّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ تفسير الصحابي إنّما يكون حجّة إذا لم يخالفه نصّ أو لم يخالفه غيره من الصحابة، فتفسيره نظير فتياه، قال:

«الكلام في تفسيره كالكلام في فتواه سواء، وصورة المسألة هنا كصورتها هناك سواء بسواء، وصورتها أنْ لا يكون في المسألة نصّ يخالفه، ويقول في الآية قولاً لا يخالفه فيه أحد من الصحابة، سواء عُلِم لاشتهاره أو لم يعلم». [إعلام الموقعين (٤/١٥٣ ـ ١٥٥)]، وانظر: إغاثة اللهفان (١/٢٤٠، ٣٤١)، زاد المعاد (٥/٢٤٣، ٦٦٨)، أقسام القرآن (٢٢٩)، الصواعق المرسلة (٢/٥٠٩)، مختصر الصواعق (٢٩٤، ٥٥٢ ـ ٥٥٥، ٥٥٩)، كتاب السماع (٤٠٧)، تهذيب السنن (٣/٧٧ و٧/١١٩)، تحفة المودود (١٦).



(١) وتابع الحاكم أبو الخطاب الحنبلي، ونازعه فيه ابن الصلاح والنووي وغيرهما بأن ذلك محمول على أسباب النزول ونحوها مما لا مجال للرأي فيه.
وقد أومأ إليه الحاكم في علوم الحديث (١٩ ـ ٢٠): فما أطلقه في المستدرك قيده في علوم الحديث.
انظر: مقدّمة ابن الصلاح (٤٥)، فتح المغيث (١/١٣٩)، المنهل الرويّ لابن جماعة (٤١)، تدريب الراوي (١/١٥٧)، البرهان للزركشي (٢/١٥٧).



الفصل الخامس

القياس

هذا الفصل من أهمّ فصول أصول الفقه، لأنّ القياس هو أصل الاجتهاد. وقد أشبع الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الكلام فيه، فذكر حقيقة القياس وأقسامه، وساق الأدلّة الكثيرة على الاحتجاج به، وناقش أدلّة نفاة القياس والمغالين فيه، وذكر منزلته ورتبته من حيث الاستدلال، وناقش رأي من يرى أنّ كثيراً من الأحكام على خلاف القياس، وبيّن رأيه في تعليل الحكم بالحكمة، وتعليله أكثر من علّة، كما تعرّض لبيان مواضع التعليل، ولتوضيح ذلك نعقد لهذا الفصل تسعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة القياس(١).

يبيّن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ حقيقة القياس، فيقول:

«أصل هذا، أن تعلم أنّ لفظ القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد، والصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، فالأوّل قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ، فالقياس الصحيح مثل أن

---

(١) القياس في اللغة: التقدير: من قاس الشيء، يقيسه قيساً وقياساً، واقتاسه وقيّسه إذا قدّره على مثاله. والمقياس: المقدار. انظر: لسان العرب مادة: قيس، المصباح المنير (٥٢١)، القاموس المحيط (٧٣٣).

تكون العلّة التي علّق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها. ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع. فمثل هذا القياس أيضاً، لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختصّ ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختصّ به ذلك النوع، قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد» [إعلام الموقعين (١/ ٣٨٤)].

ويزيد في بيان حقيقة القياس الصحيح والقياس الفاسد، فيقول في موضع آخر:

«والشيء إذا شابه غيره في وصف، وفارقه في وصف، كان اختلافهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفاً لاستوائهما باعتبار الجامع، وهذا هو القياس الصحيح طرداً وعكساً، وهو التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين.

وأمّا التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يقتضي الحكم أو يمنعه، فهذا هو القياس الفاسد الذي جاء الشرع دائماً بإبطاله، كما أبطل قياس الربا على البيع، وقياس الميتة على المذكّى، وقياس المسيح عيسى عليه الصلاة والسلام على الأصنام، وبيّن الفارق بأنّه عبد أنعم عليه بعبوديته ورسالته، فكيف يعذبه بعبادة غيره له، مع نهيه عن ذلك، وعدم رضاه به، بخلاف الأصنام؟» [المصدر السابق (٢/ ٧)].

ويعرّف في موضع آخر، قياس الطرد وقياس العكس، فيقول:

«فإنّ القياس نوعان: قياس طرد يقتضي إثبات الحكم في الفرع، لثبوت علّة الأصل فيه، وقياس عكس يقتضي نفي الحكم عن الفرع، لنفي علّة الحكم فيه[1]». [المصدر السابق (١/ ١٦٠)].

ونظراً لوجود الإجمال في لفظ القياس، في نظره، فيقرّر أنّ الأولى،

---

(١) وهو معنى قول الفقهاء: «العلّة تعمل طرداً وعكساً»، وقولهم: «الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً».

تسمية القياس الصحيح بلفظ الميزان، وهو: العدل الذي بعث الله به رسوله، فيقول بعدما ساق بعض الأمثلة من القياس في القرآن الكريم:

«وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره، فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: من الآية ١٧] وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: من الآية ٢٥]، وقال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢﴾ [الرحمن]، فهذا الكتاب، ثم قال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧﴾ [الرحمن: ٧].

والميزان يراد به العدل، والآلة التي يعرف بها العدل، وما يضاده والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذي سمّاه الله به، فإنّه يدلّ على العدل، وهو اسم مدح، واجب على كلّ واحد في كلّ حال، بحسب الإمكان بخلاف اسم القياس، فإنه ينقسم إلى حقّ وباطل، وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجيء في القرآن مدحه ولا ذمّه، ولا الأمر به ولا النهي عنه، فإنه مورد تقسيم إلى صحيح وفاسد.

والصحيح: هو الميزان الذي أنزله مع كتابه.

والفاسد: ما يضاده، كقياس الذين قاسوا البيع على الربا، بجامع ما يشتركان فيه من التراضي بالمعاوضة المالية، وقياس الذين قاسوا الميتة على المذكى، في جواز أكلها، بجامع ما يشتركان فيه من إزهاق الروح، هذا بسبب من الآدميين، وهذا بفعل الله. ولهذا تجد في كلام السلف ذمّ القياس، وأنّه ليس من الدين، وتجد في كلامهم استعماله والاستدلال به، وهذا حقّ، وهذا حقّ[1]». [المصدر السابق (١/ ١٣٣)].

---

(١) اختلفت عبارات الأصوليّين في تعريف القياس، وقد حدّه أبو الحسين البصري بحدّ يشتمل على قياس الطرد والعكس، فقال: «القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره. أمّا قياس الطرد فقد حصل الحكم في فرعه باعتبار تعليل الأصل، وأمّا قياس العكس، فإنّه قد اعتبر تعليل الأصل لنفي حكمه من الفرع لافتراقهما في العلّة». =

المبحث الثاني: حجّيّة القياس.

الكلام في هذا المبحث في مذاهب العلماء في حجّيّة القياس وأدلّتهم، وموقف ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من ذلك، وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل: مذاهب العلماء في حجّية القياس.

اختلف العلماء في اعتبار القياس دليلاً من الأدلّة الشرعيّة التي يستدلّ به على الأحكام التي لم يرد فيها نصّ؛ وقد حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ثلاثة مذاهب في المسألة:

أحدها: الإفراط في الاحتجاج به.

الثاني: إبطال القياس مطلقاً.

الثالث: وسط بين المذهبين، وهو الاحتجاج به فيما لا نصّ فيه.

وأرجع سبب هذا الخلاف إلى مبدأ تعليل الأحكام.

فالذين أثبتوا القياس، قرّروا بأنّ الأحكام معلّلة، معقولة المعنى.

والذين نفوا القياس، قرّروا بأن الأحكام غير معلّلة.

فيقول في تحرير هذا الخلاف:

= وكذا حدّه الشيرازي بما يطرد وينعكس، فقال: «حمل فرع على أصل بعلّة جامعة بينهما. ألا ترى أنّ بوجوده يوجد القياس، وبعدمه يعدم؟».

وذكر القاضي أبو بكر الباقلاني تعريفه فقال:

«حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما. من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما»، واختاره المحقّقون من الشافعية.

وعرّفه القاضي أبو يعلى، بأنّه: «ردّ فرع إلى أصل بعلّة جامعة بينهما».

واختار الآمدي تعريفه، بأنّه: «عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل».

انظر: العدة (١/١٧٤)، البرهان (ف/٦٨١)، المحصول (٢/٢/٩)، المستصفى (٢/٢٢٨)، المحصول لابن العربي (١٢٤)، التلخيص (ف/١٥٦٤)، الإحكام (٣/١٧٠)، الحدود للباجي (٦٩)، شرح اللمع (ف/٨٨٥)، البحر المحيط (٥/٧).

«فإنّ الناس فيه طرفان ووسط، فأحد الطرفين من ينفي العلل والمعاني والأوصاف المؤثّرة، ويجوّز وُرودَ الشريعة بالفرق بين المتساويين، والجمع بين المختلفين، ولا يثبت أنّ الله سبحانه شرع الأحكام لعلل ومصالح، وربطها بأوصاف مؤثّرة فيها، مقتضية لها طرداً وعكساً، وأنّه قد يوجب الشيء، ويحرّم نظيره من كلّ وجه، ويحرّم الشيء، ويبيح نظيره من كلّ وجه، وينهى عن الشيء لا لمفسدة فيه، ويأمر به لا لمصلحة، بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة.

وبإزاء هؤلاء قوم أفرطوا فيه، وتوسّعوا جداً، وجمعوا بين الشيئين اللذين فرّق الله بينهما بأدنى جامع من شبه أو طرد أو وصف يتخيّلونه علّة يمكن أن يكون علّته، وأن لا يكون، فيجعلونه هو السبب الذي علّق الله ورسوله عليه الحكم بالخرص والظنّ، وهذا هو الذي أجمع السلف على ذمّه». [إعلام الموقعين (١/ ٢٠٠)].

ويقول في موضع آخر:

«والناس انقسموا في هذا الموضع إلى ثلاث فرق:

فرقة قالت: «إنّ النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث». وغلا بعض هؤلاء، حتى قال: ولا بعشر معشارها، قالوا: فالحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص.

الفرقة الثانية: قابلت هذه الفرقة، وقالت: «القياس كلّه باطل محرّم في الدين، ليس منه»، وأنكروا القياس الجليّ الظاهر، حتى فرّقوا بين المتماثلين، وزعموا أنّ الشارع لم يشرّع شيئاً لحكمة أصلاً، ونفوا تعليل خلقه وأمره، وجوّزوا بل جزموا بأنّه يفرّق بين المتماثلين، ويقرن بين المختلفين في القضاء والشرع، وجعلوا كلّ مقدور فهو عدل، والظلم عندهم هو الممتنع لذاته، كالجمع بين النقيضين.

وهذا وإن كان قاله طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى السنّة في إثبات القدر، وخالفوا القدرية والنفاة، فقد أصابوا في إثبات القدر، وتعليق المشيئة الإلهية بأفعال العباد الاختيارية، كما تتعلّق بذواتهم وصفاتهم،

وأصابوا في إثبات تناقض القدرية النفاة، ولكن ردّوا من الحقّ المعلوم بالعقل والفطرة والشرع ما سلّطوا عليهم به خصومهم، وصاروا ممن ردّ بدعة ببدعة، وقابل الفاسد بالفاسد، ومكّنوا خصومهم بما نفوه من الحقّ من الردّ عليهم، وبيان تناقضهم ومخالفتهم الشرع والعقل.

الفرقة الثالثة: قوم نفوا الحكمة والتعليل والأسباب، وأقرّوا بالقياس، كأبي الحسن الأشعري وأتباعه، ومن قال بقوله من الفقهاء أتباع الأئمّة، وقالوا: إنّ علل الشرع إنّما هي مجرّد أمارات وعلامات محضة، كما قالوه في ترك الأسباب، وقالوا: إنّ الدعاء علامة محضة على حصول المطلوب، لا أنّه سبب فيه، والأعمال الصالحة والقبيحة، علامات محضة، ليست سبباً في حصول الخير والشرّ، وكذلك جميع ما وجدوه من الخلق والأمر مقترناً بعضه ببعض، قالوا: أحدهما دليل على الآخر، مقارن له اقتراناً عادياً، وليس بينهما ارتباط سببية ولا علة ولا حكمة، ولا له فيه تأثير، بوجه من الوجوه».

ثمّ رجّح المذهب الوسط بين المفرِطين والمفرِّطين، فقال:

«وليس عند أكثر الناس غير أقوال هؤلاء الفرق الثلاث.

وطالب الحقّ إذا رأى ما في هذه الأقوال من الفساد والتناقض والاضطراب، ومناقضة بعضها لبعض، ومعارضة بعضها لبعض، بقي في الحيرة، فتارة يتحيّز إلى فرقة منها، له ما لها وعليه ما عليها، وتارة يتردّد بين هذا الفرق، تميمياً مرة، وقيسياً أخرى، وتارة يلقي الحرب بينهما، ويقف في النظارة. وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى، والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب كالإسلام في الأديان، وعليه سلف الأمّة وأئمّتها، والفقهاء المعتبرون، من إثبات الحكم والأسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره، وإثبات لام التعليل، وباء السببية في القضاء والشرع، كما دلّت عليه النصوص، مع صريح العقل والفطرة، واتّفق عليه الكتاب والميزان.

ومن تأمّل كلام سلف الأمّة، وأئمّة أهل السنّة، رآه ينكر قول

الطائفتين المنحرفتين عن الوسط، فينكر قول المعتزلة المكذّبين بالقدر، وقول الجهمية المنكرين للحِكَم والأسباب والرحمة، فلا يرضون لأنفسهم بقول القدرية المجوسية، ولا بقول القدرية الجبرية نفاة الحكمة.

وعامّة البدع المحدثة في أصول الدين من قول هاتين الطائفتين القدرية والجهمية، والقدرية والجهمية رؤوس الجبرية وأئمّتهم، أنكروا حكمة الله ورحمته، وإن أقرّوا بلفظ مجرّد فارغ عن حقيقة الحكمة والرحمة.

والقدرية النفاة، أنكروا كمال قدرته ومشيئته، فأولئك أثبتوا نوعاً من الملك بلا حمد، وهؤلاء أثبتوا نوعاً من الحمد بلا ملك، فأنكر أولئك عموم حمده، وأنكر هؤلاء عموم ملكه، وأثبت له الرسل وأتباعهم عموم الملك وعموم الحمد، كما أثبته لنفسه، فله كمال الملك وكمال الحمد، فلا يخرج عين ولا فعل عن قدرته ومشيئته وملكه، وله في كلّ ذلك حكمة وغاية مطلوبة، يستحقّ عليها الحمد، وهو في عموم قدرته ومشيئته وملكه على صراط مستقيم، وهو حمده الذي يتصرّف في ملكه به، ولأجله.

والمقصود أنّهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق في هذا الأصل، انقسموا في فرعه ـ وهو القياس ـ إلى ثلاث فرق: فرقة أنكرته بالكلّية، وفرقة قالت به، وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات، والفرقتان أخلت النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلّفين، وأنّها أحالت على القياس، ثم قالت غلاتهم: أحالت عليه أكثر الأحكام، وقال متوسّطوهم: بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام، لا سبيل إلى إثباتها إلاّ به.

والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو: أنّ النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلّها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حقّ مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص أو لا تبلغ العالم، فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقاً للنص، فيكون قياساً صحيحاً، وقد يظهر مخالفاً له، فيكون فاسداً، وفي نفس الأمر لا بد من

موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد، قد تخفى موافقته أو مخالفته»[1] [إعلام الموقعين (١/ ٣٣٣-٣٣٧)].

وقد بيّن رَحِمَهُ اللَّهُ الأخطاء التي وقعت فيها تلك الطوائف، فقال:

«وكلّ فرقة من هذه الفرق الثلاث سدّوا على أنفسهم طريقاً من طرق الحقّ، فاضطرّوا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله.

فنفاة القياس لمّا سدّوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل، واعتبار الحِكَم والمصالح ـ وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله ـ احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب. فحمّلوهما فوق الحاجة، ووسّعوهما أكثر مما يسعانه، فحيث فهموا من النصّ حكماً أثبتوه، ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفوه، وحملوا الاستصحاب. وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في ردّ الأقيسة الباطلة، وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس، وتركهم له، وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه.

ولكن أخطأوا، من أربعة أوجه:

---

(١) ما رجّحه ابن القيّم هو قول جمهور العلماء، من الفقهاء والمتكلّمين سلفاً وخلفاً، والذين غلوا في القياس هم بعض الأصوليّين والمنتسبين إلى المذاهب، والذين أنكروا القياس هم: النظام ـ وهو أوّل من باح بذلك ـ وتابعه جماعة من الشيعة والمعتزلة البغداديّين، كمحمد بن مبشّر الثقفي، وجعفر بن حرب الهمداني، ومحمد بن عبدالله الإسكافي، وهو قول داود بن علي الظاهري، وتابعه أصحابه، ونصره ابن حزم، وألّف فيه رسالتين.
انظر: «المعتمد» (٢/ ٢٠٠)، الإحكام لابن حزم (٧/ ٥٣)، العدّة (٤/ ١٢٨٠)، الفقيه والمتفقّه (١/ ٤٤٧)، جامع بيان العلم لابن عبدالبرّ (٢/ ٥٥)، إحكام الفصول (ف/ ٥٦٨)، شرح اللمع (ف/ ٨٩١)، البرهان (ف/ ٦٨٨)، التلخيص (ف/ ١٥٧٦)، قواطع الأدلة (٤/ ٩)، المستصفى (٢/ ٢٤٣)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ٣٦٥)، أصول السرخسي (٢/ ١١٨)، الوصول (٢/ ٢٤٣)، المحصول (٢/ ٢/ ٣١)، الواضح لابن عقيل (٥/ ٢٨٢)، الإحكام للآمدي (٤/ ٢٧٢)، رفع الحاجب (٥/ ٣٥٦)، روضة الناظر (٣/ ٨٠٦)، نهاية الوصول (٧/ ٣٠٧٨)، بذل النظر (٥٩٠)، تشنيف المسامع (٣/ ١٥٥)، أصول الفقه أبو زهرة (١٧٤).

أحدها: رد القياس الصحيح، ولا سيما المنصوص على علّته، التي يجري النصّ عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ، ولا يتوقّف عاقل في أنّ قول النبي ﷺ، لما لعن عبدالله حماراً على كثرة شربه للخمر: «**لا تلعنه فإنّه يحبّ الله ورسوله**»[1]، بمنزلة قوله: لا تلعنوا كلّ ما يحبّ الله ورسوله، وفي أنّ قوله: «**إنّ الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر، فإنّها رجس**»[2]، بمنزلة قوله: ينهيانكم عن كلّ رجس، وفي أنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: من الآية ١٤٥] نهيٌ عن كلّ رجس، وفي أنّ قوله في الهرّة: «**ليست بنجس، إنّها من الطوّافين عليكم والطوّافات**»[3]، بمنزلة قوله: كلّ ما هو من الطوّافين عليكم والطوّافات، فإنّه ليس بنجس، ولا يستريب أحد، في أن من قال لغيره: «لا تأكل من هذا الطعام، فإنّه مسموم» نهي له عن كلّ طعام كذلك، وإذا قال: «لا تشرب هذا الشراب، فإنّه مسكر»، نهي له عن كلّ مسكر، و«لا تتزوّج هذه المرأة، فإنّها فاجرة»، وأمثال ذلك.

الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دلّ عليه النصّ، ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في

---

(١) أخرجه البخاري في: الحدود، باب: ما يكره من لعن شارب الخمر، وأنّه ليس بخارج عن الملة (رقم: ٦٧٨) عن عمر بن الخطاب ﷺ بلفظ: «**لا تلعنوه، فوالله ما علمت أنه يحب الله ورسوله**».

(٢) أخرجه البخاري في: الذبائح والصيد، باب: لحوم الحمر الإنسية (رقم: ٥٥٢٩)؛ ومسلم في باب: تحريم أكل لحوم الحمر الإنسية (رقم: ١٤٠٧) عن أنس ﷺ.

(٣) أخرجه أبو داود في: الطهارة، باب: سؤر الهرة (رقم: ٧٥) والترمذي في: الطهارة، باب: ما جاء في سؤر الهرة (رقم: ٩٢) والنسائي في: الطهارة، باب: سؤر الهرة (رقم: ٦٨) وابن ماجه في: الطهارة، باب: الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك (رقم: ٣٦٧) عن أبي قتادة ﷺ، وفيه قصّة.

وقال الحافظ في التلخيص الحبير (٤١/١): وصحّحه البخاري والترمذي والعقيلي والدارقطني والبيهقي، وجوّده مالك.

وصححه أيضاً ابن خزيمة (رقم: ١٠٤) وابن حبان (رقم: ١٢٩٩) والحاكم (٢٦٣/١) والبغوي في شرح السنة (٧٠/٢).

مجرّد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين. فلم يفهموا من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣]، ضرباً ولا سبّاً ولا إهانة غير لفظة: «أفّ»، فقصّروا في فهم الكتاب، كما قصّروا في اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقّه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علماً بالعدم.

الخطأ الرابع لهم: اعتقادهم أنّ عقود المسلمين، وشروطهم ومعاملاتهم كلّها على البطلان، حتى يقوم دليل على الصحّة.

فإذا لم يقم عندهم دليل على صحّة شرط أو عقد أو معاملة، استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس، وعقودهم وشروطهم، بلا برهان من الله، بناء على هذا الأصل». [المصدر السابق (١/ ٣٣٧-٣٤٤)].

ثمَّ ذكر أخطاء غلاة القياس فقال:

«وأمّا أصحاب الرأي والقياس، فإنّهم لما لم يعتنوا بالنصوص، ولم يعتقدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها ـ وغلاتهم على أنّها لم تف بعشر معشارها ـ وسّعوا طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشَّبَه، وعلّقوا الأحكام بأوصاف لا يُعلم أنّ الشارع علّقها بها، واستنبطوا عللاً لا يعلم أنّ الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم اضطرهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا، فتارة يقدّمون القياس، وتارة يقدّمون النصّ، وتارة يفرّقون بين النصّ المشهور وغير المشهور، واضطرهم ذلك أيضاً إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنّها شُرعَت على خلاف القياس، فكان خطؤهم من خمسة أوجه:

أحدها: ظنّهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثاني: معارضة كثير من النصوص، بالرأي والقياس.

الثالث: اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنّها على خلاف الميزان

والقياس، والميزان هو العدل، فظنّوا أنّ العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافاً اعتبرها الشارع كما تقدّم بيانه.

الخامس: تناقضهم في نفس القياس». [المصدر السابق (٣/ ٣٤٩-٣٥٠)].

المطلب الثاني: أدلّة المذاهب

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أدلّة المذاهب الثلاثة: مثبتي القياس، ونفاته، والغلاة فيه، ثمّ بيّن موقفه منها؛ ولتحرير هذا المطلب نقسّمه إلى أربعة فروع:

الفرع الأوّل: أدلّة مثبتي القياس:

نقل الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أدلّة هؤلاء من الكتاب والسنّة والإجماع والأثر والمعقول.

أمّا الكتاب، فقال:

«وقد أرشد الله تعالى عباده إليه، في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلاً، والثانية فرعاً عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت، على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض، وجعله من قياس الأولى، كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى، من قياس الأولى، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال، وصرّفها في الأنواع المختلفة، وكلّها أقيسة عقلية ينبّه بها عباده على أنّ حكَمَ الشيء حكْمُ مثله، فإنّ الأمثال كلها قياسات، يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً، تتضمّن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم، وقال تعالى:

﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: من الآية ٤٣]، فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل».

ثمّ ساق عدّة أمثلة منها قوله:

«ومن ذلك، قوله تعالى: ﴿۞ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا ﴿١٠﴾﴾ [محمد]، فأخبر أنّ حكم الشيء حكم مثله.

وكذلك، كلّ موضع أمر الله سبحانه فيه بالسير في الأرض، سواء كان السير الحسّي على الأقدام والدواب، أو السير المعنوي بالتفكير والاعتبار، أو كان اللفظ يعمّها ـ وهو الصواب ـ فإنّه يدلّ على الاعتبار، والحذر أن يحِلّ بالمخاطبين ما حلّ بأولئك، ولهذا أمر سبحانه أولي الأبصار بالاعتبار بما حلّ بالمكذبين، ولولا أنّ حكم النظير حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه لما حصل الاعتبار. وقد نفى الله سبحانه عن حُكْمه وحِكْمَته التسويةَ بين المختلفَيْن في الحكم، فقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥ ـ ٣٦].

فأخبر أنّ هذا حكم باطل في الفِطَر والعقول، لا تليق نسبته إليه سبحانه، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية]، وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص]، أفلا تراه كيف ذكر العقول، ونبّه الفِطَرَ، بما أودَعَ فيها من إعطاء النظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم؟» [إعلام الموقعين (١/ ١٣٠-١٣٣)].

واستدلّ أيضاً على حجّية القياس بأنّ القرآن يقرن بين الحكم وعلّته ممّا يدلّ على أنّ الأحكام معلّلة، مرتبطة بأسبابها، قال:

«لهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثّرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية والشرعية والجزائية، ليدلّ بذلك على تعلّق الحكم بها أين وجدت؟ واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلّفها عنها إلاّ لمانع يعارض

اقتضاءها، ويوجب تخلّف أثرها عنها، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٣]، وقوله: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟﴾ [غافر: ١٢]، ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّكُمُ ٱتَّخَذْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [الجاثية: من الآية ٣٥] ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [غافر]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾ [محمد]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ كَرِهُوا۟ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِى بَعْضِ ٱلْأَمْرِ﴾ [محمد: من الآية ٢٦]، ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ﴾ [فصلت: من الآية ٢٣]». [المصدر السابق (١/١٩٦-١٩٧)].

أمّا من السنّة فذكر أنها أشارت إلى تعليل الأحكام، لإلحاق نظائرها بها، وساق أمثلة كثيرة في ذلك، فقال:

«وقد ذكر النبي ﷺ علل الأحكام والأوصاف المؤثّرة فيها ليدلّ على ارتباطها بها، وتعدّيها بتعدّي أوصافها وعللها، كقوله في نبيذ التمر: «**ثمرة طيبة وماء طهور**»[1]، وقوله: «**إنّما جعل الاستئذان من أجل البصر**»[2]

(١) أخرجه أبو داود في: الطهارة، باب: الوضوء بالنّبيذ (رقم: ٨٤)؛ والترمذي في: الطهارة، باب: ما جاء في الوضوء بالنبيذ (رقم: ٨٨)؛ وأحمد (١/٤٥٠)؛ عن ابن مسعود ﷺ أنّ النبي ﷺ قال له ليلة الجن: «**ما في إداوتك؟** قال: نبيذ، قال: ..» فذكره.

وقال الترمذي: وإنّما رُوِي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبدالله عن النبي ﷺ، وأبو زيد رجل مجهول، عند أهل الحديث، لا يعرف له رواية غير هذا الحديث.

وقد ضعّف العلماء هذا الحديث، قال ابن أبي حاتم: عن أبي زرعة: ليس بصحيح، وأبو زيد رجل مجهول. وكذا حكى ابن عدّي عن البخاري، وضعّفه أيضاً البغوي في شرح السنة (٢/٦٣ ـ ٦٤).

انظر: نصب الراية (١/١٣٧)؛ الدراية (١/٦٣).

(٢) أخرجه البخاري في الاستئذان: باب الاستئذان من أجل البصر (رقم: ٦٢٤١) ومسلم في الآداب: باب تحريم النظر في بيت غيره (رقم ٢١٥٦) عن سهل بن سعد قال: اطّلع رجل من جحر في حجر النبيّ ﷺ، ومع النبيّ ﷺ مدرى يحكّ به رأسه، فقال: «**لو أعلم أنّك تنظر لطعنت به في عينك إنّما جعل..**» وذكره، واللفظ للبخاري.

وقوله: «**إنّما نهيتكم من أجل الدافّة**[1]»[2]، وقوله في الهرّة: «**ليست بنجس، إنّها من الطوّافين عليكم والطوّافات**»[3]، ونهيه عن تغطية رأس المحرم الذي وقصته ناقته، وتقريبه الطيب، وقوله: «**فإنّه يبعث يوم القيامة ملبّياً**»[4]، وقوله: «**إنّكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[5]، ذكره تعليلاً

---

(١) الدافّة: القوم يسيرون جماعة سيراً ليس بالشديد، ويقال: هم قوم يدفون دفاً.
يريد أنّهم قوم قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي، ليفرقوها ويتصدقوا بها، فينتفع أولئك القادمون.
انظر: الغريب لابن سلام (٣/٣٩٠)؛ النهاية (٢/١٢٤).

(٢) هو طرف من حديث أخرجه مسلم في الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحة إلى متى يشاء (رقم: ١٩٧١) عن عائشة رضي الله عنها .

(٣) تقدم تخريجه ص٣٥٩.

(٤) هو طرف من حديث أخرجه البخاري في الجنائز، باب: الكفن في ثوبين (رقم: ١٢٦٥) ومسلم في الحج، باب: ما يفعل بالمحرم إذا مات (رقم: ١٢٠٦) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «بينما رجل واقف بعرفة إذ وقع عن راحلته، فوقصته أو قال: فأوقصته، قال النبي ﷺ: **اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تخمّروا رأسه، فإنه** ...» وذكره.

(٥) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١/٣٢٧) وابن حبان (رقم: ٤١١٦) وابن عبدالبر في التمهيد (١٨/٢٧٨) عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ: «نهى أن تزوّج المرأة على العمّة، وعلى الخالة، وقال: ...» فذكره.
وقال ابن حبان: أبو حريز: اسمه عبدالله بن الحسين، قاضي سجستان، وأبو حريز مولى الزهري ضعيف، واسمه سليم، وجميعاً يرويان عن الزهري.
وقد سمّاه الحافظ ابن عبدالبر: وهو أبو حريز الأول، وقال فيه الحافظ في التقريب: صدوق يخطىء.
وأخرجه أبو داود (رقم: ٢٠٦٧)؛ والترمذي (رقم: ١١٢٥)؛ وأحمد (١/٣١٧ و٣٧٢) ولم يذكروا هذه الزيادة، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
وله شاهد ـ دون الزيادة ـ عن أبي هريرة وجابر رضي الله عنهما في الصحيحين وغيرهما بلفظ: «**لا يجمع بين المرأة وعمّتها، ولا بين المرأة وخالتها.**» ممّا يدلّ على تفرّد أبو حريز بهذه الزيادة.
وقد حكم عليها الشيخ الألباني رحمه الله بالنكارة. انظر: صحيح موارد الظمآن (رقم: ١٠٦٥).

لنهيه عن نكاح المرأة على عمّتها وخالتها، وقوله ﷺ وقد سئل عن بيع الرُّطَب بالتمر: «**أينقص الرطب إذا جفّ؟**» قالوا: نعم، فنهى عنه[1]، وقوله: «**لا يتناجى اثنان دون الثالث، فإن ذلك يحزنه**»[2]، وقوله: «**إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فأملقوه، فإن في أحد جناحيه داء، وفي الآخر دواء، وإنه يتقي بالجناح الذي فيه الداء**»[3]، وقوله: «**إنّ الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر، فإنّها رجس**»[4]، وقال وقد سئل عن مسّ الذكر «هل ينقض الوضوء؟»، فقال: «**هل هو إلاّ بضعة منك**»[5]، وقوله في ابنة حمزة: «**إنّها لا تحلّ لي، إنّها ابنة أخي من الرضاعة**»[6]، وقوله في الصدقة: «**إنّها لا**

---

(١) أخرجه أبو داود في البيوع والإجارات، باب: في التمر بالتمر (رقم: ٣٣٥٩)، والترمذي في البيوع، باب: ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة (رقم: ١٢٢٥)، والنسائي في البيوع، باب: اشتراء التمر بالرطب (رقم: ٤٥٥٩)، وابن ماجه في التجارات، باب: بيع الرطب بالتمر (رقم: ٢٢٦٤) عن سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله ﷺ: فذكره بلفظ: «**إذا يبس**» بدل: «**يجف**».
وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في صحيح السنن الأربعة.

(٢) أخرجه البخاري في الاستئذان، باب: لا يتناجى اثنان دون الثالث (رقم: ٦٢٨٨)؛ ومسلم في: السلام، باب: تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه (رقم: ٢١٨٣) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إذا كانوا ثلاثة فلا . . .**».

(٣) أخرجه البخاري في بدء الخلق، باب: «**إذا وقع الذباب في شراب أحدكم، فليغمسه. . .**» (رقم: ٣٣٢٠)، وأبو داود في الأطعمة: باب في الذباب يقع في الطعام (رقم: ٣٨٤٤) ـ واللفظ له ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) تقدم تخريجه ص٣٥٩.

(٥) أخرجه أبو داود في الطهارة، باب: الرخصة في ذلك (رقم: ١٨٢)، والترمذي في الطهارة، باب: ما جاء في ترك الوضوء من مسّ الذكر (رقم: ٨٥)، والنسائي في الطهارة، باب: ترك الوضوء من ذلك (رقم: ١٦٥)، وابن ماجه في الطهارة وسننها، باب: الرخصة في ذلك (رقم: ٤٨٣) عن طلق بن علي رضي الله عنه بلفظ: «**هل هو إلاّ مُضغة منه أو بضعة منه؟**». وصحّحه ابن حبان (رقم: ١١٢٠)، وحكى تصحيحه الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (١/١٢٥) عن عمرو بن فلاس وابن حبان والطبراني وابن حزم، وصحّحه أيضاً الشيخ الألباني في صحيح السنن الأربعة.
وانظر: نصب الراية (١/٦١)؛ والدراية (١/٤١).

(٦) تقدم تخريجه ص١٥٩.

تحلُّ لآل محمد، إنّما هي أوساخ الناس»[1]. [المصدر السابق (١/١٩٨)].

كما ذكر الأحاديث التي أشارت إلى ضرب الأمثال، وإلحاق النظير بنظيره، فقال:

«وقد قرب النبي ﷺ الأحكام إلى أمّته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب لها الأمثال، فقال له عمر: «صنعت اليوم يا رسول الله أمراً عظيماً، قبّلتُ وأنا صائم، فقال له رسول الله ﷺ: **أرأيت لو تمضمضت بماء، وأنت صائم؟** فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: **فصم»**[2]. ولولا أن حكم المثل حكم مثله، وأنّ المعاني والعلل مؤثّرة في الأحكام نفياً وإثباتاً لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدلّ به على أنّ حكم النظير حكم مثله، وأنّ نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أنّ هذا الأمر لا يضرّ فكذلك الآخر. وقد قال ﷺ للرجل الذي سأله فقال: «إنّ أبي أدركه الإسلام، وهو شيخ كبير، لا يستطيع ركوب الرحل، والحجّ مكتوب عليه، أفأحجّ عنه؟ قال: **أنت أكبر ولده ؟**، قال: نعم. قال: **أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أكان يجزىء عنه؟**، قال: نعم، قال: **فحجّ عنه»**[3]، فقرّب الحكم من الحكم، وجعل دين الله سبحانه في وجوب القضاء أو في قبوله بمنزلة دين الآدمي، وألحق النظير بالنظير، وأكدّ هذا المعنى بضرب من الأولى، وهو قوله: **«اقضوا الله، فالله أحق بالقضاء»**[4].

---

(١) هو طرف من حديث طويل، أخرجه مسلم في الزكاة، باب: ترك استعمال آل النبي ﷺ الصدقة (رقم: ١٠٧٢) عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث.

(٢) أخرجه أبو داود في الصوم، باب: القبلة للصائم (رقم: ٢٣٨٥) بلفظ: «فمه»، وأحمد (١/٢١ و٥٢) بلفظ: «ففيم؟» وقال الحاكم في المستدرك (١/٥٩٦): صحيح على شرط الشيخين، وصحّحه الشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صحيح أبي داود (رقم: ٢٠٨٩).

(٣) أخرجه النسائي في المناسك، باب: تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين (رقم: ٢٦٣٧) عن عبدالله بن الزبير بنحوه. وضعّفه الشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ضعيف النسائي (رقم: ١٦٤)، وقال: شاذ أو منكر بذكر الرجل، والمحفوظ أنّ السائل امرأة.

(٤) المحفوظ بلفظ: «الوفاء». وسيذكره ابن القيم بعد قليل.

ومنه الحديث الصحيح[1]، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**وفي بضع أحدكم صدقة**»، قالوا: يا رسول الله، يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان يكون عليه وزر؟**» قالوا: نعم، قال: «**فكذلك إذا وضعها في الحلال، يكون له أجر**»، وهذا من قياس العكس الجلي البين، وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع، لثبوت ضد علته فيه.

ومنه الحديث الصحيح: «أنّ أعرابياً أتى رسول الله ﷺ فقال: إنّ امرأتي ولدت غلاماً أسود، وإنّي أنكرته. فقال له رسول الله ﷺ: **هل لك من إبل**؟ قال: نعم. قال: **فما ألوانها**؟ قال: حمر. قال: **هل فيها من أورق**[2]؟ قال: إنّ فيها لوُرْقاً. قال: **فأنّى ترى ذلك جاءها**؟ قال: يا رسول الله، عرق نزعه. قال: **ولعلّ هذا عرق نزعه**»، ولم يرخّص له في الانتفاء منه. ومن تراجم البخاري على هذا الحديث: «باب من شبّه أصلاً معلوماً، بأصل مبين، قد بيّن النبي ﷺ[*] حكمهما ليفهم السائل»[3].

ثمّ ذكر بعده، حديث ابن عباس: «أنّ امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إنّ أمي نذرت أن تحجّ، فماتت قبل أن تحجّ، أفأحجّ عنها؟ قال: **نعم، حجّي عنها، أرأيت لو كان على أمّك دين أكنت قاضيته**؟ قالت: نعم. فقال: **اقضوا الله، فإنّ الله أحقّ بالوفاء**»[4] وهذا الذي ترجمه البخاري هو فصل النزاع في القياس، لا كما يقوله المفرطون فيه، ولا المفرطون».
[المصدر السابق (١/ ٢٠٠-٢٠١)].

---

(١) هو طرف من حديث أخرجه مسلم في: الزكاة، باب: اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف (رقم: ١٠٠٦) عن أبي ذر الغفاري ﷺ.

(٢) الأورق: الأسمر، والورقة: السمرة، يقال: جمل أورق، وناقة ورقاء. انظر: لسان العرب، مادة، ورق.

(*) في الأصل: الله. والتصحيح من صحيح البخاري.

(٣) أخرجه البخاري في: الاعتصام بالكتاب والسنة في الباب المشار إليه (رقم: ٧٣١٤)؛ ومسلم في اللعان (رقم: ١٥٠٠) عن أبي هريرة ﷺ.

(٤) أخرجه البخاري في: الكتاب والباب السابقين (رقم: ٧٣١٥) عن ابن عباس ﷺ.

واستدلّ أيضاً بحديث معاذ بن جبل ﷺ أنّ رسول الله ﷺ لمّا بعثه إلى اليمن، قال: «**كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟** قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: **فإن لم يكن في كتاب الله؟** قال: فبسنّة رسول الله ﷺ. قال: **فإن لم يكن في سنّة رسول الله؟** قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثمّ قال: **الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله، لما يُرضي رسولَ الله**»[1].

فهذا حديث ـ وإن كان عن غير مسمّين ـ فهم أصحاب معاذ، فلا يضرّه ذلك، لأنّه يدلّ على شهرة الحديث، وأنّ الذي حدّث به الحارث بن عمرو، عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمّي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى؟ ولا يُعرَف في أصحابه متّهم، ولا كذّاب، ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشكّ أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمّة الحديث: «إذا رأيت شعبة في إسناد حديث، فاشدد يديك به».

قال: وقد أقرّ النبي ﷺ معاذاً على اجتهاد رأيه، فيما لم يجد فيه نصّاً عن الله ورسوله». [المصدر السابق (١/ ٢٠٢)].

أمّا الإجماع[2]: فقد استدلّ بكتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري، حيث جاء فيه:

---

(١) أخرجه أبو داود في: الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء (رقم: ٣٥٩٢)؛ والترمذي في: الأحكام، باب: ما جاء في القاضي كيف يقضي؟ (رقم: ١٣٢٧).
وإسناده ضعيف، لأنّه مرسل، وفيه رجل مجهول، ولهذا ضعّفه جمع من العلماء، منهم ابن حزم والبخاري، والترمذي والعقيلي والدارقطني وابن الجوزي وابن طاهر الدمشقي، والذهبي والسبكي وابن حجر، رحمهم الله.
وقد تتبع طرقه، واستوفى الكلام عليه الشيخ الألباني رحمه الله، وأجاب عن كلام ابن القيم رحمه الله هذا.
انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (رقم: ٨٨١).

(٢) وهو من أهم الأدلّة التي يتمسّك به أهل القياس. قال ابن السمعاني: «واعلم أنّ=

«ثمّ الفهم الفهم فيما أُدليَ إليك ممّا ورد عليك ممّا ليس في قرآن ولا سنّة، ثمّ قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثمّ اعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحقّ»[1].

قال: «هذا أحد ما اعتمد عليه القياسيّون في الشريعة، وقالوا: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى، ولم ينكره أحد من الصحابة، بل كانوا متّفقين على القول بالقياس، وهو أحد أصول الشريعة، ولا يستغني عنه فقيه». [المصدر السابق (١/ ١٣٠)].

واستشهد بمسائل كثيرة، اتّفق عليها الصحابة، اعتماداً منهم على القياس، فقال:

«ومن ذلك أنّ الصحابة، قدّموا الصدِّيق في الخلافة، وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟ فقاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة، وكذلك اتّفاقهم على كتابة المصحف، وجمع القرآن فيه، وكذلك اتّفاقهم على جمع الناس على مصحف واحد، وترتيب واحد، وحرف واحد، وكذلك منع عمر وعليّ من بيع أمهات الأولاد برأيهما، وكذلك تسوية الصدِّيق بين الناس في العطاء برأيه، وتفضيل عمر برأيه، وكذلك إلحاق عمر حدّ الخمر بحدّ القذف برأيه، وأقرّه الصحابة، وكذلك توريث عثمان بن عفان المبتوتة في مرض الموت برأيه، ووافقه الصحابة، وكذلك قول ابن عباس، في نهي النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه، قال: «أحسب كلّ شيء بمنزلة

= الاحتجاج بإجماع الصحابة دليل في غاية الاعتماد، وهو ممّا يقطع العذر، ويزيح الشبهة، فليكن به التمسّك»، وقال ابن دقيق العيد: «عندي أنّ المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض، شرقاً وغرباً، قرناً بعد قرن، عند جمهور الأمّة. إلا عند شذوذ متأخّرين. قال: وهذا من أقوى الأدلة»، وقال صفي الدين الهندي: «الإجماع: وهو المعول عليه لجماهير المحقّقين من الأصوليّين».

انظر: قواطع الأدلة (٥٣/٤)؛ نهاية الوصول (٣١٨/٧)؛ البحر المحيط (٢٥/٥).

(١) سبق تخريجه ص ٣٠٣.

الطعام»[1]، وكذلك عمر وزيد لما ورّثا الأم ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوين، وامرأة وأبوين، قاسا وجود الزوج على ما إذا لم يكن زوج، فإنّه حينئذ يكون للأب ضعف ما للأمّ، فقدّرا أنّ الباقي بعد الزوج والزوجة كلّ المال، وهذا من أحسن القياس، فإنّ قاعدة الفرائض: أنّ الذكر والأنثى إذا اجتمعا وكانا في درجة واحدة، فإمّا أن يأخذ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى ـ كالأولاد وبني الأب ـ وإمّا أن تساويه كولد الأم، وأمّا أن تأخذ الأنثى ضعف ما يأخذ الذكر ـ مع مساواته لها في درجته ـ فلا عهد به في الشريعة، فهذا من أحسن الفهم عن الله ورسوله، وكذلك أخذ الصحابة في الفرائض بالعول، وإدخال النقص على جميع ذوي الفروض قياساً على إدخال النقص على الغرماء إذا ضاق مال المفلس عن توفيتهم، وقد قال النبيّ ﷺ للغرماء: «**خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلاّ ذلك**»[2]، وهذا محض العدل، على أن تخصيص بعض المستحقين بالحرمان، وتوفية بعضهم بأخذ نصيبه، ليس من العدل». [المصدر السابق (١/ ٢١٠-٢١١)].

وذكر أنّ العلماء أجمعوا على العمل بالقياس في عدّة مسائل، بمن فيهم نفاة القياس، فهم مضطرّون إلى ذلك، فنقل عن المزني قوله: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا ـ وهلمّ جرا ـ استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم». قال: «وأجمعوا بأن نظير الحقّ حقّ، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنّه التشبيه بالأمور، والتمثيل عليها».

---

(١) أخرجه مسلم في: البيوع، باب: بطلان بيع المبيع قبل القبض (رقم: ١٥٢٥) عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه**». قال ابن عباس: فذكره.

(٢) أخرجه مسلم في المساقاة، باب: استحباب الوضع من الدين (رقم: ١٥٥٦) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: «**تصدّقوا عليه**»، فتصدّق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ، فذكره.

ثم قال: «قال أبو عمر بعد حكاية ذلك عنه: ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا المكلّب من الجوارح، قياساً على الكلاب، لقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: من الآية ٤].

وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: من الآية ٤]، فدخل في ذلك المحصنون قياساً، وكذلك قوله في الإماء: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: من الآية ٢٥]، فدخل في ذلك العبد قياساً عند الجمهور، إلاّ من شذّ ممن لا يكاد يُعدُّ قوله خلافاً، وقال في جزاء الصيد المقتول في الإحرام: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: من الآية ٩٥]، فدخل الخطأ قياساً عند الجمهور إلاّ من شذّ، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٨]، فدخل في ذلك الكتابيات قياساً، وقال في الشهادة في المداينات: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٨٢]، فدخل في معنى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: من الآية ٢٨٢] قياساً: المواريث والودائع والغصوب وسائر الأموال، وأجمعوا على توريث البنتين الثلثين قياساً على الأختين. وقال عمّن أعسر بما بقي عليه من الربا: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: من الآية ٢٨٠]، فدخل في ذلك كلّ معسر بدَيْن حلال، وثبت ذلك قياساً.

ومن هذا الباب توريث الذكر ضعفي ميراث الأنثى منفرداً، وإنّما ورد النصّ في اجتماعهما، بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: من الآية ١١]، وقال: ﴿وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴿١٧٦﴾﴾ [النساء: من الآية ١٧٦].

ومن هذا الباب أيضاً، قياس التظاهر بالبنت على التظاهر بالأمّ، وقياس الرقبة في الظهار، على الرقبة في القتل بشرط الإيمان، وقياس تحريم الأختين وسائر القرابات من الإماء، على الحرائر في الجمع في التسرّي.

قال: وهذا لو تقصّيته لطال به الكتاب»[1].

ثم علّق على هذا الكلام، فقال:

«قلت: بعض هذه المسائل فيها نزاع، وبعضها لا يعرف فيها نزاع بين السلف. وقد رام بعض نفاة القياس إدخال هذه المسائل المجمع عليها في العمومات اللفظية، فأدخل قذف الرجال في قذف المحصنات، وجعل المحصنات صفة للفروج لا للنساء.

وأدخل صيد الجوارح كلّها في قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: من الآية ٤]، وقوله: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: من الآية ٤]، وإن كان من لفظ الكلب، فمعناه: مغرين لها على الصيد، قاله مجاهد والحسن وهو رواية عن ابن عباس. وقال أبو سليمان الدمشقي: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ معناه معلّمين، وإنما قيل لهم مكلّبين، لأن الغالب من صيدهم إنما يكون بالكلاب.

وهؤلاء، وإن أمكنهم ذلك في بعض المسائل، كما جزموا بتحريم أجزاء الخنزير، لدخوله في قوله: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: من الآية ١٤٥]، وأعادوا الضمير إلى المضاف إليه دون المضاف، فلا يمكنهم ذلك في كثير من المواضع، وهم مضطرّون فيها - ولا بدّ - إلى القياس أو القول بما لم يقل به غيرهم ممن تقدّمهم، فلا يعلم أحد من أئمّة الفتوى يقول في قول النبي ﷺ - وقد سئل عن فأرة وقعت في سمن -: **«ألقوها وما حولها، وكلوه»**[2]، إنّ ذلك مختصٌّ بالسمن دون سائر الأدهان والمائعات، هذا ممّا يقطع بأنّ الصحابة والتابعين وأئمّة الفتيا، لا يفرّقون به بين السمن والزيت والشَّيْرَج[3] والدِّبْسِ[4]، كما لا يفرّق بين

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/٦٦ - ٦٧).

(٢) أخرجه البخاري في: الذبائح والصيد، باب: إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب (رقم: ٥٥٣٨) عن ابن عباس عن ميمونة ﵂ بلفظ: **«وكلوا سمنكم»**.

(٣) بوزن زينب، وهو دهن السِّمْسِم، انظر: «المصباح المنير» (٣٠٨).

(٤) بالكسر، هو عسل التمر وما يسيل من الرّطب. انظر المرجع السابق (١٨٩)، والمعجم الوسيط (١/٢٧٠).

الفأرة والهرّة في ذلك[1]، وكذلك نهي النبي ﷺ عن بيع الرطب بالتمر، لا يفرق عالم يفهم عن الله ورسوله بين ذلك وبين بيع العنب بالزبيب.

ومن هذا أنّ الله سبحانه قال في المطلّقة ثلاثاً: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، أي إن طلّقها الثّاني، فلا جناح عليها وعلى الزوج الأوّل أن يتراجعا، والمراد به تجديد العقد، وليس ذلك مختصّاً بالصورة التي يطلّق فيها الثاني فقط، بل متى تفارقا بموت أو خلع أو فسخ أو طلاق حلّت للأول قياساً على الطلاق.

ومن ذلك قول النبيّ ﷺ: «**لا تأكلوا في آنية من الذهب والفضة، ولا تشربوا في صحافهما، فإنّها لهم في الدنيا، ولكم في الآخرة**»[2]، وقوله: «**الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنّما يجرجر في بطنه نار جهنّم**»[3].

وهذا التحريم لا يختصّ بالأكل والشرب، بل يعمّ سائر وجوه الانتفاع، فلا يحلّ له أن يغتسل بها، ولا يتوضّأ بها، ولا يدهن فيها، ولا يتكحل منها، وهذا أمر لا يشكّ فيه عالم». [المصدر السابق (١/ ٢٠٥-٢١١)].

أمّا من حيث الأثر، فقد قال:

---

(١) الحقّ أنّه يفرّق بينهما، لأنّ الفأرة نجسة، الهرّة ليست نجسة، لحديث أبي قتادة: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات**» أخرجه أبو داود (رقم: ٧٥)، والترمذي (رقم: ٩٢)، والنسائي (رقم: ٦٨)، وابن ماجه (رقم: ٣٦٧)، وصححه البخاري والترمذي وابن خزيمة (رقم: ١٠٤)، وابن حبان (رقم: ١٢٩٩)، والحاكم (٢٦٣/١)، والعقيلي والدارقطني وغيرهم. انظر التلخيص الحبير (٤١/١)، والإرواء (رقم: ١٧٣).

(٢) أخرجه البخاري في: الأطعمة، باب: الأكل في إناء مفضض (رقم: ٥٤٢٦)؛ ومسلم في: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء... (رقم: ٢٠٦٧) عن حذيفة بن اليمان ﷺ ـ بالتقديم والتأخير ـ ولفظه: «**لا تلبسوا الحرير، ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضّة، ولا تأكلوا...**» الحديث.

(٣) أخرجه البخاري في الأشربة، باب: آنية الفضة (رقم: ٥٦٣٤)، ومسلم في الكتاب السابق، باب: تحريم استعمال أواني الذهب والفضّة في الشراب وغيره على الرجال والنساء (رقم: ٢٠٦٥) عن أمّ سلمة رضي الله عنها.

«وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره».

ثمّ ذكر أمثلة كثيرة في عمل الصحابة بالقياس في زمن النبوّة وبعدها فقال:

«وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام، ولم يعنّفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلّوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم، وصلّاها في الطريق، وقال: «لم يرد منا التأخير، وإنّما أراد سرعة النهوض»[1]، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون، وأخّروها إلى بني قريظة، فصلّوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس.

ولما كان عليّ رضي الله تعالى عنه باليمن، أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام، فقال كلّ منهم: «هو ابني»، فأقرع بينهم فجعل الولد للقارع، وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي رضي الله عنه[2].

واجتهد سعد بن معاذ، في بني قريظة، وحكم فيهم باجتهاده، فصوّبه النبي ﷺ وقال: «**لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات**»[3].

واجتهد الصحابيان اللذان خرجا في سفر، فحضرت الصلاة، وليس

---

(١) أخرجه البخاري في: صلاة الخوف، باب: صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماء (رقم: ٩٤٦)، ومسلم في: الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو، وتقديم أهم الأمرين المتعارضين (رقم: ١٧٧٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «قال النبيّ ﷺ لنا لمّا رجع من الأحزاب: «**لا يصلين أحد العصر إلاّ في بني قريظة**»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلّي، لم يُرَدْ منّا ذلك، فذكر للنبيّ ﷺ، فلم يعنف واحداً منهم».
وليس فيه أنّهم أخّروها إلى الليل، وإنّما جاء في رواية مسلم: «لا نصلّي إلاّ حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فاتنا الوقت».

(٢) أخرجه أبو داود في الطلاق باب: من قال بالقرعة إذا تنازعوا في الولد (رقم: ٢٢٦٩)، والنسائي في الطلاق، باب: القرعة في الولد إذا تنازعوا فيه. . . (رقم: ٣٤٨٨)، وابن ماجه في الأحكام، باب: القضاء بالقرعة (رقم: ٢٣٤٨) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه، وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في صحيح السنن.

(٣) تقدم تخريجه ص٣٣٠.

معهما ماء، فصلّيا، ثمّ وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما، ولم يعد الآخر، فصوّبهما، وقال للذي لم يُعِد: **«أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك**، وقال للآخر: **لك الأجر مرتين»**[1].

ولمّا قاس مجزز المدلجي وقَافَ وحكم بقياسه وقيافته على أنّ أقدام زيد وأسامة ابنه بعضها مع بعض، سرَّ بذلك رسول الله ﷺ حتى برقت أسارير وجهه[2] من صحّة هذا القياس وموافقته للحقّ، وكان زيد أبيض وابنه أسامة أسود، فألحق هذا القائف الفرع بنظيره وأصله، وألغى وصف السواد والبياض، الذي لا تأثير له في الحكم.

وقد تقدّم قول الصدّيق في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّي ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد»، فلمّا استخلف عمر، قال: «إنّي لأستحيي من الله أن أردّ شيئاً قاله أبو بكر»[3].

---

(١) أخرجه أبو داود في: الطهارة، باب: في المتيمم يجد الماء بعدما يصلي في الوقت (رقم: **٣٣٨**)؛ والنسائي في: الغسل، باب: التيمم لمن يجد الماء بعد الصلاة (رقم: **٤٣١**) من طريقين:
أحدهما: مرسل عن عطاء.
والآخر: موصول عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
وقال أبو داود: ذكر أبي سعيد الخدري في هذا الحديث ليس بمحفوظ، وهو مرسل. ورجّح الحاكم الاتصال، وقال: رواية الاتصال صحيحة على شرط الشيخين. المستدرك (**٢٨٦/١**)؛ وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في: صحيح أبي داود (رقم: **٣٢٧**).

(٢) أخرجه البخاري في: الفرائض، باب: القائف (رقم: **٦٧٧٠** و**٦٧٧١**)؛ ومسلم في: الرضاع، باب: العمل بإلحاق القائف الولد (رقم: **١٤٥٩**) عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور، فقال: **«يا عائشة! ألم تري أنّ مُجَزِّزاً المدلجيّ دخل عليّ، فرأى أسامة وزيداً وعليهما قطيفة قد غطّيا رؤوسهما، وبدت أقدامهما، فقال: إنّ هذه الأقدام بعضها من بعض»**.

(٣) أخرجه الدارمي (**٤٦٢/٢**)؛ وعبدالرزاق (**٣٠٤/١٠**)، وسعيد بن منصور (رقم: **٥٩١**)، والبيهقي (**٢٢٣/٦**)، وقال الحافظ في التلخيص (**٨٩/٣**) بعدما عزاه للبيهقي فقط: رجاله ثقات إلاّ أنّه منقطع، ورواه ابن أبي حاتم في تفسيره، والحاكم بإسناد صحيح عن ابن عباس عن عمر.
وقال في موضع آخر (**١٩٥/٤**): أخرجه قاسم بن محمد في كتاب الحجة، والردّ على المقلدين، وهو منقطع.

وقال الشعبي عن شريح قال: «قال لي عمر: «اقض بما استبان لك من كتاب الله، فإن لم تعلم كلّ كتاب الله، فاقض بما استبان لك من قضاء رسول الله ﷺ، فإن لم تعلم كلّ أقضية رسول الله ﷺ فاقض بما استبان لك من أئمّة المهتدين، فإن لم تعلم كلّ ما قضت به أئمّة المهتدين، فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح»[١].

وقد اجتهد ابن مسعود في المفوّضة وقال: «أقول فيها برأيي»[٢] ووفّقه الله للصواب.

وقال سفيان عن عبدالرحمن الأصبهاني، عن عكرمة، قال: «أرسلني ابن عباس إلى زيد بن ثابت، أسأله عن زوج وأبوين، فقال: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي، وللأب بقية المال. فقال: تجده في كتاب الله أو تقوله برأيك؟، قال: أقوله برأيي ولا أفضّل أمّاً على أب[٣]». وقايس عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه وزيد بن ثابت في المكاتب، وقايسا في الجدّ والإخوة، وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع، وقال: «عقلها سواء اعتبروها بها[٤]». [المصدر السابق (١/ ٢٠٣-٢٠٥)].

ثمّ انتهى إلى القول: «والجواب عن هذه الأمثلة، أنّ المقصود أنّ

---

(١) أخرجه النسائي (رقم: ٥٤١٤)، والدارمي (١/ ٧١)؛ والبيهقي (١٠/ ١١٠)؛ والضياء المقدسي في: المختارة (رقم: ١٣٣) بنحوه.
وأخرجه الدارمي وابن أبي شيبة (٤/ ٥٤٣)؛ والطبراني في: الكبير (٩/ ١٨٧) عن ابن مسعود بنحوه، وصحّحه الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «موافقة الخبر» (١/ ٢٠) والشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صحيح النسائي.
(٢) تقدم تخريجه ص ٣٣٠.
(٣) أخرجه عبدالرزاق (١٠/ ٢٥٤)، وابن أبي شيبة (٦/ ٢٤٢، رقم: ٣١٠٦٣) والبيهقي (٦/ ٢٢٨) عنه. وإسناده صحيح على شرط الشيخين.
(٤) أخرجه مالك (١٥٥٥) وعنه الشافعي في مسنده (٣٤٣)، وإسناده صحيح على شرط مسلم، داود بن الحصين ثقة إلا في عكرمة، وليس هذا منه، وأبو غطفان ـ بفتحتين ـ ثقة من كبار الثالثة، روى له مسلم وغيره، كما في «التقريب» للحافظ.

الصحابة ﷺ كانوا يستعملون القياس في الأحكام، ويعرفونها بالأمثال والأشباه والنظائر، ولا يلتفت إلى من يقدح في كلّ سند من هذه الأسانيد، وأثر من هذه الآثار، فهذه في تعددها واختلاف وجوهها وطرقها جارية مجرى التواتر المعنوي، الذي لا يشك فيه، وإن لم يثبت كلّ فرد من الأخبار به». [المصدر السابق (١/ ٢١٣)].

وقال أيضاً: «فالصحابة ﷺ مثّلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه، وبيّنوا لهم سبيله». [المصدر السابق (١/ ٢١٦-٢١٧)].

وأمّا من المعقول فاستدلّ على ذلك من وجوه، فقال:

«وأمّا أحكامه الأمرية الشرعية، فكلّها هكذا، تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين، وعدم تسوية أحدهما بالآخر. وشريعته سبحانه منزّهة من أن تنهى عن شيء لمفسدة فيه، ثمّ تبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة أو مثلها أو أزْيَدَ منها، فمن جوّز ذلك على الشريعة فما عرفها حق معرفتها، ولا قدرها حقّ قدرها. وكيف يُظَنُّ بالشريعة أنّها تبيح شيئاً لحاجة المكلّف إليه ومصلحته، ثم تحرم ما هو أحوج إليه، والمصلحة في إباحته أظهر؟ وهذا من أمحل المحال، ولذلك كان من المستحيل أن يشرع الله ورسوله من الحيل ما يسقط به ما أوجبه، أو يبيح به ما حرّمه، ولعن فاعله، وآذنه بحربه وحرب رسوله، وشدّد فيه الوعيد، لما تضمّنه من المفسدة في الدنيا والدين، ثم بعد ذلك يسوّغ التوصّل إليه بأدنى حيلة، ولو أنّ المريض اعتمد هذا فيما يحميه منه الطبيب ويمنعه منه لكان معيناً على نفسه، ساعياً في ضرره، وعُدّ سفيهاً مفرطاً.

وقد فطر الله سبحانه عباده، على أنّ الحكم النظير حكم نظيره،

وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين، وعلى إنكار الجمع بين المختلفين، والعقل والميزان الذي أنزله الله سبحانه، شرعاً وقدراً يأبى ذلك». [المصدر السابق (١/ ١٩٥-١٩٦)].

وقال في موضع آخر:

«وهل يستريب عاقل، في أنّ النبي ﷺ لما قال: «**لا يقضي القاضي بين اثنين، وهو غضبان**»[(١)]، إنّما كان ذلك لأنّ الغضب يشوّش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويعمي عليه طريق العلم والقصد؟ فمن قصَرَ النهي على الغضب وحده، دون الهمّ المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظّمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم، فقد قلّ فقهه وفهمه. والتعويل في الحكم على قصد المتكلّم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنّما هي مقصودة للمعاني، والتوصّل بها إلى معرفة مراد المتكلِّم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى ، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان، كما إذا قال الدليل لغيره: «لا تسلك هذا الطريق، فإنّ فيها من يقطع الطريق، أو هي معطشة مخوفة»، علم هو ـ وكل سامع ـ أنّ قصده أعمّ من لفظه، وأنّه أراد نهيه عن كلّ طريق هذا شأنها؛ فلو خالفه وسلك طريقاً أخرى عطب بها، حسن لومه، ونسب إلى مخالفته ومعصيته، ولو قال الطبيب للعليل، وعنده لحم ضأن: «لا تأكل الضأن، فإنّه يزيد في مادة المرض»، لفهم كلّ عاقل منه أنّ لحم الإبل والبقر، كذلك، ولو أكل منهما لعُدّ مخالفاً، والتحاكم في ذلك إلى فطر الناس، وعقولهم. ولو منّ عليه غيره بإحسانه، فقال: «والله، لا أكلت له لقمة، ولا شربت له ماء»،

---

(١) أخرجه البخاري في الأحكام: باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان (رقم: ٦٦٢٥)، ومسلم في الأقضية: باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (رقم: ١٧١٧)، وأبو داود في الأقضية: باب القاضي يقضي وهو غضبان (رقم: ٣٥٨٩)، والترمذي في الأحكام: باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان (رقم: ١٣٣٤)، وابن ماجه في الأحكام: باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان (رقم: ٢٣١٦) عن أبي بكرة، واللفظ لابن ماجه، وقال أبو داود: «الحاكم» بدل «القاضي».

يريد خلاصه من منّته عليه، ثم قبل منه الدراهم والذهب والثياب والشاة ونحوها، لعدّه العقلاء واقعاً فيما هو أعظم مما حلف عليه، ومرتكباً لذروة سنامه، ولو لامه عاقل على كلامه لمن لا يليق به محادثته من امرأة أو صبي، فقال: «والله لا كلمته»، ثم رآه خالياً به، يواكله ويشاربه ويعاشره، ولا يكلمه لَعَدّوُهُ مُرتكباً لأشدّ مما حلف عليه، وأعظمه.

وهذا مما فطر الله عليه عباده، ولهذا فهمت الأمّة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: من الآية ١٠]، جميع وجوه الانتفاع، من اللبس والركوب والمسكن وغيرها، وفهمت من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: من الآية ٢٣]، إرادة النهي عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهي عن عموم الأذى، فلو بصق رجل في وجه والديه وضربهما بالنعل، وقال: «إنّي لم أقل لهما أفٍّ»، لعدّه الناس في غاية السخافة والحماقة والجهل من مجرّد تفريقه بين التأفيف المنهي عنه، وبين هذا الفعل قبل أن يبلغه نهي غيره. ومنْعُ هذا مكابرةٌ للعقل والفهم والفطرة» [المصدر السابق (١/٢١٧-٢١٨)].

الفرع الثاني: أدلّة نفاة القياس.

نقل الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أدلّة هؤلاء من الكتاب والسنّة والأثر والنّظر:

أمّا من الكتاب فمن وجوه، منها: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ﴾ [النساء: من الآية ٥٩].

قالوا: أجمع المسلمون على أنّ الردّ إلى الله سبحانه هو الردّ إلى كتابه، والردّ إلى رسوله ﷺ هو الردّ إليه في حضوره وحياته، وإلى سنّته في غيبته وبعد مماته، والقياس ليس بهذا ولا هذا.

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ﴾

[الحجرات: من الآية ١]، أي: لا تقولوا حتى يقول.

قال نفاة القياس: «والإخبار عنه، بأنّه حرّم ما سكت عنه أو أوجبه، قياساً على ما تكلّم بتحريمه، أو إيجابه تقدّم بين يديه، فإنّه إذا قال: حرّمت عليكم الربا في البُر، فقلنا ونحن نقيس على قولك البلوط: فهذا محض التقدّم».

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: من الآية ٣٦]، وقوله ﷺ: **«إنّ الظنّ أكذب الحديث»**.(١)

قالوا: «ومن أعظم الظنّ ظنُّ القياسيّين، فإنّهم ليسوا على يقين أنّ الله سبحانه وتعالى حرم بيع السمسم بالشيرج، والحلوى بالعنب، والنشا بالبُر، وإنّما هي ظنون مجرّدة، لا تغني من الحقّ شيئاً».

أمّا من السنّة فاستدلوا بأحاديث كثيرة، منها: قوله ﷺ: **«ما بعث الله من نبيّ إلاّ كان حقّاً عليه أن يدلّ أمّته على خير ما يعلمه لهم، وينهاهم عن شرّ ما يعلمه لهم»**(٢).

قالوا: «لو كان الرأي والقياس خيراً لهم، لدلّهم عليه، وأرشدهم إليه، ولقال لهم: «إذا أوجبت عليكم شيئاً، وحرّمته فقيسوا عليه، ما كان بينه وبينه وصف جامع أو ما أشبهه، أو قال ما يدلّ على ذلك، أو يستلزمه».

وما رواه عوف بن مالك الأشجعي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«ستفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمّتي قوم يقيسون**

---

(١) هو طرف من حديث: أخرجه البخاري في: النكاح، باب: لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع (رقم: ٥١٤٣)؛ ومسلم في: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظن والتجسّس والتنافس والتناجش ونحوها (رقم: ٢٥٦٣) عن أبي هريرة ﷺ، ومطلعه: **«إيّاكم والظنّ»**.

(٢) هو طرف من حديث أخرجه مسلم في: الجهاد والسير، باب: وجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول في الجهاد (رقم: ١٨٤٤) عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما بلفظ: **«إنّه لم يكن نبيّ قبلي إلاّ كان حقّاً عليه أن يدلّ أمّته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شرّ ما يعلمه لهم»** الحديث.

الأمور برأيهم، فيحلّون الحرام، ويحرّمون الحلال»[1] وقوله ﷺ: «ذروني ما تركتم، فإنّما هلك الذين من قبلكم، بكثرة مسائلهم، واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به، فأتوا منه ما استطعتم»[2].

فتضمّن هذا الحديث أنّ ما أمر به أمر إيجاب، فهو واجب، وما نهى عنه، فهو حرام، وما سكت عنه، فهو عفو مباح، فبطل ما سوى ذلك؛ والقياس خارج عن هذه الوجوه الثلاثة، فيكون باطلاً. والمقيس مسكوت عنه بلا ريب، فيكون عفواً بلا ريب، فإلحاقه بالمحرّم، تحريم لما عفا الله عنه.

وأمّا من الأثر فاحتجّوا بما روي عن الصحابة من ذمّهم للرأي، والعمل بالقياس منها:

ما قاله ابن مسعود ﷺ: «ليس عام إلاّ والذي بعده شرّ منه. لا أقول عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثمّ يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فينهدم الإسلام وينثلم»[3].

---

(١) أخرجه الحاكم (٤/٤٧٧)؛ والطبراني في: الكبير (١٨/٥٠)، وفي مسند الشاميين (رقم: ١٠٧٢)، والبزار (رقم: ٢٧٥٥) عنه به. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.
وقال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (١/١٧٩): «رواه الطبراني في «الكبير»، والبزار ورجاله رجال الصحيح.
كذا قالا، وهذا من تساهلهما، فقد أنكر العلماء هذا الحديث، وحملوه على نعيم بن حماد، وهو متكلّم فيه.
قال ابن عدي: قال لنا ابن حماد، هذا وضعه نعيم بن حماد.
وقال في موضع آخر: قال ابن حماد: كان يضع الحديث في تقوية السنّة.
وقال محمد بن علي بن حمزة المروزي: سألت يحيى بن معين عن هذا فقال: ليس له أصل.
قلت: فنعيم، قال: فقد قلت: كيف يحدث ثقة بباطل، قال: شبّه له.
انظر: الكامل في الضعفاء (٣/٤٢٨ و٧/١٧)؛ تهذيب الكمال (١٢/٢٥٣)؛ ميزان الاعتدال (٧/٤٢)؛ لسان الميزان (١/٩٣)؛ تهذيب التهذيب (٤/٢٤).

(٢) تقدّم تخريجه ص١٠٦.

(٣) أخرجه الدارمي (١/٧٦)؛ والطبراني في: الكبير (٩/١٠٥)، والخطيب في الفقيه=

وما قاله عمر: «العلم ثلاثة: كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدري»[1].

كما احتجّوا بأقوال أئمة التابعين وتابعيهم، في تصريحهم بذم القياس، وإبطاله، والنهي عنه. منها:

قال محمد بن سيرين: «القياس شؤم، وأوّل من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس»[2].

وقال الشعبي: «إيّاكم والمقايسة، فوالذي نفسي بيده، إن أخذتم بالمقايسة لتحلّن الحرام ولتحرّمنّ الحلال. ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ، فاحفظوه»[3].

أمّا من النّظر فمن وجوه عدّة، منها:

«أنّ القياس يؤدّي إلى الاختلاف، وتناقض الأحكام. قالوا: ولو كان القياس حجّة، لما تعارضت الأقيسة، وناقض بعضها بعضاً، فترى كلّ واحد من المتنازعين من أرباب القياس يزعم أنّ قوله هو القياس، فيبدي منازعه قياساً آخر، ويزعم أنّه هو القياس، وحجج الله وبيّناته لا تتعارض ولا تتهافت.

قالوا: فلو جاز القول بالقياس في الدين، لأفضى إلى وقوع الاختلاف

= والمتفقه (رقم: ٤٨٣)؛ وابن عبدالبر في: الجامع (١٣٥/٢)؛ وأبو عمرو الداني في: السنن الواردة في الفتن (رقم: ٢١٠).
وقال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (١٨٠/١): رواه الطبراني في الكبير: وفيه مجالد بن سعيد، وقد اختلط.
وقال الحافظ في: التقريب: ليس بالقوي، وقد تغيّر في آخر عمره.
ومع ذلك جوّد هذا الأثر في فتح الباري (٢٣/١٣).

(١) لعلّه وهم من ابن القيّم رحمه الله، أو سبق قلم، فالأثر مرويّ عن ابن عمر. أخرجه الطبراني في الأوسط (رقم: ١٠٠١)؛ والخطيب في الفقيه والمتفقه (رقم: ١١١١)؛ وابن عبدالبر في التمهيد (٢٦٦/٤).
(٢) أخرجه الدارمي (٦٥/١)؛ والخطيب (رقم: ٥٠٦).
(٣) أخرجه الخطيب (رقم: ٤٩٤)؛ وابن عبدالبر في: الجامع (١٣٦/٢ ـ ١٣٧).

الذي حذّر الله منه ورسوله، بل عامة الاختلاف بين الأمّة إنّما نشأ من جهة القياس». [انظر: إعلام الموقعين (١/ ٢٢٧-٣٣٠)].

وممّا استدلّ به أيضاً نفاة الحكم والتعليل والقياس، أنّ الشريعة قد فرّقت بين المتماثلين، وجمعت بين المختلفين. ثم ضربوا لذلك أمثلة كثيرة، منها:

أنّ الشارع فرض الغسل من المني، وأبطل الصوم بإنزاله عمداً، وهو طاهر، دون البول والمذي، وهو نجس.

وأوجب غسل الثوب من بول الصبية، والنضح من بول الصبي، مع تساويهما.

وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أنّ الصلاة أولى بالمحافظة عليها.

قالوا: وإذا كانت الشريعة قد جاءت بالتفريق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات، بطل القياس، فإنّ مبدأه على هذين الحرفين، وهما أصل قياس الطرد، وقياس العكس»[1]. [انظر: المصدر السابق (٢/ ٥٢-٥٥)].

الفرع الثالث: موقف ابن القيّم من أدلّة الفريقين.

لقد أقرّ ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوّة أدلّة المثبتين للقياس، وأدلّة المنكرين له، فقال:

«فانظر إلى هذين البحرين اللذين قد تلاطمت أمواجهما، والحزبين اللذين قد ارتفع في معترك الحرب عجاجهما، فجرّ كلّ منها جيشاً من

(١) هذه الشبهة أثارها النظّام الضالّ، وقد قال الإمام ابن السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أنّ ما ذكره النظام من أنّ الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، كذب وافتراء. وإنما حمله على ذلك زندقته، وقصده الطعن في الشريعة المطهّرة، وقد كان زنديقاً يبطن الكفر، ويظهر الاعتزال. صنّف كتاباً في ترجيح التثليث على التوحيد لعنه الله». انظر: «الإبهاج» (٣/ ٢٠).

الحجج لا تقوم له الجبال، وتتضاءل له شجاعة الأبطال، وأتى كلّ واحد منهما من الكتاب والسنّة والآثار بما خضعت له الرقاب، وذلّت له الصعاب، وانقاد له علم كلّ عالم، ونفذ حكمه كلّ حاكم، وكان نهاية كلّ قدم الفاضل النِّحْرير الراسخ في العلم أن يفهم عنهما ما قالا، ويحيط علماً بما أصّلاه وفصّلاَه. فليعرف الناظر في هذا المقام قدره، ولا يتعدّى طوره، وليعلم أنّ وراء سويقته بحاراً طامية، وفوق مرتبته في العلم مراتب فوق السهى عالية، فإن وثق من نفسه أنّه من فرسان هذا الميدان، وجملة هؤلاء الأقران، فليجلس مجلس الحكم بين الفريقين، ويحكم بما يرضي الله ورسوله بين هذين الحزبين، فإن الدّين كلّه لله، وإنِ الحكمُ إلاّ لله، ولا ينفع في هذا المقام قاعدة المذهب كيت وكيت، وقَطع به جمهور من الأصحاب، وتحصّل بنا في المسألة كذا وكذا وجهاً، وصحّح هذا القول خمسة عشر، وصحّح الآخر سبعة، وإن علا نسب علمه، قال: «نصّ عليه»، فانقطع النزاع، ولزّ ذلك النصّ في قرن الإجماع[1]، والله المستعان وعليه التكلان». [المصدر السابق (١/ ٣٣٠-٣٣١)].

ثم بيّن أنّ القياس الصحيح، لا يعارض النصّ الصريح، فقال:

«قال المتوسّطون بين الفريقين: قد ثبت أنّ الله سبحانه، قد أنزل الكتاب والميزان، فكلاهما في الإنزال أخوان، وفي معرفة الأحكام شقيقان، وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه، فالميزان الصحيح لا يتناقض في نفسه، ولا يتناقض الكتاب والميزان، فلا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة، ولا دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النصّ الصريح والقياس الصحيح، بل كلها متصادقة متعاضدة متناصرة، يصدق بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض، فلا يناقض القياس الصحيح النصَّ الصحيح أبداً، ونصوص الشارع

---

(١) اقتبس ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ هذا المعنى من قول جرير:

وابن اللبون إذا ما لُزَّ في قَرَنٍ ... لم يستطع صولة البُزْلِ القناعيس

وأصل لزَّ: من لزّه يلزّه لزّاً ولززاً أي شدّه وألصقه.

ويقال للعيرين إذا قرّنا في قرن واحد قد لُزّا. انظر «لسان العرب»: مادة لزز.

نوعان: أخبار وأوامر، فكما أنّ أخباره لا تخالف العقل الصحيح، بل هي نوعان:

نوع يوافقه، ويشهد على ما يشهد به جملة، أو جملة وتفصيلاً، ونوع يعجز عن الاستقلال بإدراك تفصيله، وإن أدركه من حيث الجملة، فهكذا أوامره سبحانه، نوعان: نوع يشهد به القياس والميزان، ونوع لا يستقل بالشهادة به، ولكن لا يخالفه. وكما أنّ القسم الثالث، في الأخبار محال، وهو ورودها بما يردُّه العقل الصحيح، فكذلك الأوامر، ليس فيها ما يخالف القياس والميزان الصحيح». [المصدر السابق (١/ ٣٣١-٣٣٢)].

وأمّا النصوص التي وردت في ذم القياس، فبيّن أنّ المقصود منها القياس الفاسد المخالف للنصّ، أو الذي لا يعتمد على دليل، أو الذي اعتمد فيه على الظنّ والتخمين.

أوضح هذا في بيانه لأنواع الرأي الباطل، فقال:

«**أحدها**: الرأي المخالف للنصّ، وهذا ممّا يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحلّ الفتيا به، ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

النوع الثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظنّ، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها، واستنباط الأحكام منها، فإنّ من جهلها، وقاس برأيه فيما سئل عنه بغير علم، بل لمجرّد قدر جامع بين الشيئين، ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرّد قدر فارق يراه بينهما، يفرّق بينهما في الحكم، من غير نظر إلى النصوص والآثار، فقد وقع في الرأي المذموم الباطل..».

ثمّ قال بعدما ساق آثاراً كثيرة في ذمّ الرأي الباطل:

«والمقصود أنّ السلف جميعهم، على ذمّ الرأي والقياس المخالف للكتاب والسنّة، وأنّه لا يحلّ العمل به، لا فتيا، ولا قضاء». [المصدر السابق (١/ ٦٧-٧٧)].

وقال في موضع آخر، بعدما عرّف القياس الفاسد:

«فمن قال: إنّ الشريعة تأتي بخلاف القياس، الذي هو من هذا الجنس فقد أصاب، وهو من كمالها واشتمالها على العدل والمصلحة والحكمة، ومن سوّى بين الشيئين لاشتراكهما في أمر من الأمور، يلزمه أن يسوّي بين كلّ موجودين لاشتراكهما في مسمّى الوجود، وهذا من أعظم الغلط والقياس الفاسد، الذي ذمّه السلف وقالوا: «أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلاّ بالمقاييس، وهو القياس الذي اعترف أهل النار في النار ببطلانه، حيث قالوا: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨]، وذمّ الله أهله بقوله: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: من الآية ١]، أي يقيسونه على غيره، ويسوّون بينه وبين غيره في الإلهية والعبودية، وكلّ بدعة ومقالة فاسدة في أديان الرسل فأصلها من القياس الفاسد، فما أنكرت الجهمية صفات الربّ وأفعاله وعلوّه على خلقه، واستواءه على عرشه، وكلامه وتكليمه لعباده، ورؤيته في الدار الآخرة، إلاّ من القياس الفاسد.

وما أنكرت القدرية عموم قدرته ومشيئته، وجعلت في ملكه ما لا يشاء، وأنّه يشاء ما لا يكون، إلاّ بالقياس الفاسد.

وما ضلّت الرافضة، وعادوا خيار الخلق، وكفّروا أصحاب محمد ﷺ، وسبّوهم، إلاّ بالقياس الفاسد.

وما أنكرت الزنادقة والدهرية معاد الأجسام، وانشقاق السموات، وطيّ الدنيا، وقالت بقدم العالم، إلاّ بالقياس الفاسد.

وما فسد ما فسد من أمر العالم، وخرب ما خرب منه، إلاّ بالقياس الفاسد. وأول ذنب عصي الله به القياس الفاسد، وهو الذي جرّ على آدم وذرّيته من صاحب هذا القياس ما جرَّ، فأصل شرّ الدنيا والآخرة جميعه من هذا القياس الفاسد. وهذه حكمة لا يدريها إلاّ من له اطّلاع على الواجب والواقع، وله فقه في الشرع والقدر». [المصدر السابق (٢/ ٧-٨)].

وعلى هذا يحمل كلّ ما روي عن السلف، في ذم الرأي والقياس.

وأمّا استدلالهم بأنّ الشريعة قد فرّقت بين المتماثلين، وجمعت بين المختلفين، فقد نازعهم فيه، وبيّن أنّ هذا الفرق بين المتماثلين إنّما هو لمعنى أوجب الفرق بينهما، وأنّ الجمع بين المختلفين، إنّما هو لمعنى أوجب التسوية بينهما. فقال:

«والجواب أن يقال: الآن حمي الوطيس[1]، وحميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه، وما بعث به رسوله، وآن لحزب الله أنْ لا تأخذهم في الله لومة لائم، وأن لا يتحيّزوا إلى فئة معينة، وأن ينصروا الله ورسوله بكلّ قول حقّ، قاله من قاله، ولا يكونوا من الذين يقبلون ما قاله طائفتهم وفريقهم، كائنا من كان، ويردّون ما قاله منازعوهم وغير طائفتهم، كائنا ما كان، فهذه طريقة أهل العصبية، وحمية أهل الجاهلية، ولعمر الله، إنّ صاحب هذه الطريقة لمضمون له الذمّ إن أخطأ، وغير ممدوح إن أصاب، وهذا حال لا يرضى بها من نصح نفسه، وهُدِيَ لرشده، والله الموفق».

ثم فنّد تلك الشّبهات فقال:

«وجواب هذا السؤال من طريقين، مجمل ومفصل:

أما المجمل فهو أنّ ما ذكرتم من الصور، وأضعافها وأضعاف أضعافها، فهو من أبين الأدلّة على عظم هذه الشريعة، وجلالتها ومجيئها على وفق العقول السليمة، والفطر المستقيمة، حيث فرّقت بين أحكام هذه الصور المذكورة، لافتراقها في الصفات التي اقتضت افتراقها في الأحكام، ولو ساوت بينها في الأحكام، لتوجّه السؤال، وصعب الانفصال، وقال القائل: قد ساوت بين المختلفات، وقرنت الشيء إلى غير شبيهه في الحكم، وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى، إلاّ لمعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم، ولا اشتركت صورتان

---

(١) هو لفظ حديث نبويّ، قاله النبي ﷺ في غزوة حنين، أخرجه مسلم (١٧٧٥) عن العباس ﷺ بلفظ: «**هذا حين حمي الوطيس**»، والوطيس: هو التنّور، وهو استعارة لشدّة الحرب، ويقال: إنّه من كلامه الذي لم يسبق إليه ﷺ. انظر: مشارق الأنوار (٢/٢٨٥)؛ النهاية (٥/٢٠٤).

في حكم لاشتراكهما في المعنى المقتضى لذلك الحكم، ولا يضرّ افتراقهما في غيره، كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم، فالاعتبار في الجمع والفرق إنّما هو بالمعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجوداً وعدماً».

وأما الجواب المفصّل، فقال:

«أما المسألة الأولى، وهي إيجاب الشارع ﷺ الغسل من المنيّ دون البول، فهذا من أعظم محاسن الشريعة، وما اشتملت عليه من الرحمة والحكمة والمصلحة، فإنّ المني يخرج من جميع البدن، ولهذا سمّاه الله سبحانه وتعالى سلالة، لأنّه يسيل من جميع البدن، وأمّا البول فإنّما هو فضلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة والمثانة، فتأثّر البدن بخروج المنيّ أعظم من تأثّره بخروج البول.

وأيضاً فإنّ الاغتسال من خروج المنيّ من أنفع شيء للبدن والقلب والروح، بل جميع الأرواح القائمة بالبدن، فإنّها تقوى بالاغتسال، والغسل يخلف عليه ما تحلّل منه بخروج المنيّ، وهذا أمر يعرف بالحسّ.

وأيضاً، فإنّ الجنابة توجب ثقلاً وكسلاً، والغسل يحدث له نشاطاً وخفّة، ولهذا قال أبو ذرّ لما اغتسل من الجنابة: «كأنّما ألقيت عنّي حملاً[1]»، وبالجملة فهذا أمر يدركه كلّ ذي حسّ سليم، وفطرة صحيحة، ويعلم أنّ الاغتسال من الجنابة، يجري مجرى المصالح التي تلحق

---

(١) هو طرف من حديث، أخرجه أبو داود في الطهّارة: باب الجنب يتيمّم (رقم: ٣٣٢) عنه قال: «اجتمعت غنيمة عند رسول الله ﷺ، فقال: **«يا أبا ذرّ ابد فيها»**، فبدوتُ إلى الرّبذة، فكانت تصيبني جنابة فأمكث الخمس والستّ، فأتيت النبي ﷺ فقال: **«أبو ذر»** فسكتُّ، فقال: **«لأمّك الويل»** فدعا لي بجارية سوداء، فجاء بعِسٍّ فيه ماء، فسترتني بالراحلة، واغتسلت ـ ثمّ ذكره بلفظ ـ: فكأنّي ألقيت عنّي جبلاً، فقال: **«الصّعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأمسّه بشرتك فإنّ ذلك خير»**.

وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح أبي داود» (رقم: ٣٢١).

بالضروريات للبدن والقلب، مع ما تحدثه الجنابة من بعد القلب والروح عن الأرواح الطيبة، فإذا اغتسل زال ذلك البعد، ولهذا قال غير واحد من الصحابة: «إنّ العبد إذا نام، عرجت روحه فإن كان طاهراً أذن لها بالسجود، وإن كان جنباً لم يؤذن لها»، ولهذا أمر النبي ﷺ الجنُبَ إذا نام أن يتوضّأ، وقد صرّح أفاضل الأطباء بأنّ الاغتسال بعد الجماع يعيد إلى البدن قوّته، ويخلف عليه ما تحلّل منه، وإنّه من أنفع شيء للبدن والروح، وتركه مضرٌّ، ويكفي شهادة العقل والفطرة بحسنه، وبالله التوفيق.

على أنّ الشارع لو شرع الاغتسال من البول، لكان في ذلك أعظم حرج ومشقة على الأمّة، تمنعه حكمة الله ورحمته وإحسانه إلى خلقه».

وأمّا المسألة الثانية، وهي غسل الثوب من بول الصبيّة، ونضحه من بول الصبيّ إذا لم يطعما، فبيّن أوجه الفرق بينهما، فقال:

«والفرق بين الصبيّ والصبيّة، من ثلاثة أوجه:

أحدها: كثرة حمل الرجال والنساء للذكر، فتعمّ البلوى ببوله، فيشقّ عليه غسله.

والثاني: أنّ بوله لا ينزل في مكان واحد، بل ينزل متفرّقاً هاهنا وهاهنا، فيشقّ غسل ما أصابه كلّه، بخلاف بول الأنثى.

الثالث: أنّ بول الأنثى أخبث وأنتن من بول الذكر، وسببه حرارة الذكر، ورطوبة الأنثى، فالحرارة تخفّف من نتن البول، وتذيب منها ما لا يحصل مع الرطوبة، وهذه معان مؤثّرة، يحسن اعتبارها في الفرق.

وأمّا إيجاب الصوم على الحائض، دون الصلاة فمن تمام محاسن الشريعة، وحكمتها ورعايتها لمصالح المكلّفين، فإنّ الحيض لما كان منافياً للعبادة، لم يشرع فيه فعلها، وكان في صلاتها أيّام الطهر ما يغنيها عن صلاة أيّام الحيض، فيحصل لها مصلحة الصلاة في زمن الطهر لتكرّرها كلّ يوم، بخلاف الصوم، فإنّه لا يتكرّر، وهو شهر واحد في العام، فلو سقط عنها فعله بالحيض لم يكن لها سبيل إلى تدارك نظيره، وفاتت عليها

مصلحته، فوجب عليها أن تصوم شهراً في طهرها لتحصل مصلحة الصوم التي هي من تمام رحمة الله بعبده، وإحسانه إليه بشرعه، وبالله التوفيق».

وهكذا أجاب عن كلّ المسائل التي أوردوها، مبيّناً أنّ كلّ متماثلين فرّق بينهما الشرع، وكلّ متفرقين جمع بينهما الشرع فلعلّة توجب الفرق والجمع، معتبراً هذا من محاسن الشريعة وكمالها. [انظر: إعلام الموقعين (٢/ ٥٥ وما بعدها)].

الفرع الرابع: أدلّة غلاة القياس.

نقل الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أهمّ ما تمسّك به هؤلاء، وهو أنّ النصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع.

ثم ردّ هذه الشبهة، فقال:

«وهذا احتجاج فاسد جدّاً، من وجوه:

أحدها: أنّ ما لا تتناهى أفراده، لا يمتنع أن يجعل أنواعاً، فيحكم لكلّ نوع منها بحكم واحد، فتدخل الأفراد التي لا تتناهى تحت ذلك.

الثاني: أنّ أنواع الأفعال، بل والأعراض كلّها متناهية.

الثالث: أنّه لو قدّر عدم تناهيها، فإنّ أفعال العباد الموجودة إلى يوم القيامة متناهية، وهذا كما تجعل الأقارب نوعين: نوعاً مباحاً، وهو بنات العمّ والعمّة، وبنات الخال والخالة، وما سوى ذلك حرام، وكذلك يجعل ما ينقض الوضوء محصوراً، وما سوى ذلك لا ينقضه. وكذلك ما يفسد الصوم، وما يوجب الغسل، وما يوجب العدّة، وما يمنع منه المحرم وأمثال ذلك. وإذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم ويحصرونها، بجوامع تحيط بما يحلّ ويحرم عندهم، مع قصور بيانهم، فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك، فإنّه ﷺ يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامة، وقضية كليّة، تجمع أنواعاً وأفراداً، وتدلّ دلالتين: دلالة طرد، ودلالة عكس.

وهذا كما سئل ﷺ عن أنواع من الأشربة، كالبِتْع والِمْزر[1] وكان قد أوتي جوامع الكلم، فقال: **«كلّ مسكر حرام»**[2]، و**«كلّ عمل ليس عليه أمرنا هو رد»**[3]، و**«كلّ قرض جرَّ نفعاً فهو ربا»**[4]، و**«كلّ شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»**[5]، و**«كلّ المسلم على المسلم، حرام دمه وماله وعرضه»**[6]، و**«كل أحد أحقّ بماله من ولده ووالده والناس أجمعين»**[7] **«كلّ محدثة بدعة وكلّ بدعة ضلالة»**[8]، و**«كلّ معروف صدقة»**[9]، وسمّى النبي ﷺ هذه الآية جامعة فاذّة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا

---

(١) ورد معناهما في الحديث نفسه في رواية، فالبتع نبيذ العسل، والمزر نبيذ الشعير.

(٢) أخرجه البخاري في: المغازي، باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع (رقم: ٤٣٤٣ ـ ٤٣٤٥) ومسلم في: الأشربة، باب: بيان أنّ كل مسكر خمر، وأنّ كل خمر حرام (رقم: ١٧٣٣) عن أبي بردة ﷺ.

(٣) تقدم تخريجه ص٢٤٧، ونبهنا هناك على أنّه لم يثبت بهذا اللّفظ.

(٤) حديث ضعيف جدّاً. انظر: إرواء الغليل (رقم: ١٣٩٨).

(٥) هو طرف من حديث، أخرجه البخاري في: المكاتب، باب: ما يجوز من شروط المكاتب... (رقم: ٢٥٦١)؛ ومسلم في: العتق، باب: إنّما الولاء لمن أعتق (رقم: ١٥٠٤)؛ وأبو داود في: العتق، باب: بيع المكاتب إذا فسخت الكتابة (رقم: ٣٩٢٩)؛ والترمذي في: أبواب الوصايا، باب: ما جاء في الرجل يتصدق أو يعتق عند الموت (رقم: ٢٠٢٤)؛ والنسائي في: البيوع، باب: بيع المكاتب (رقم: ٤٦٦٩)؛ وابن ماجه واللفظ له في: العتق، باب: المكاتب (رقم: ٢٥٢١) عن عائشة رضي الله عنها.

(٦) هو طرف من حديث، أخرجه مسلم في: البر والصلة، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه عن أبي هريرة ﷺ.

(٧) أخرجه البيهقي (٦/١٧٨ و١٠/٣١٩) عن حبان بن أبي حبلة مرفوعاً، وأعلّه بالإرسال.

ورمز له السيوطي في «الجامع الصغير» بالصحّة، وتعقّبه المناوي في «فيض القدير» (٥/٩) فقال: «وهو ذهول أو قصور، فقد استدرك عليه الذهبي في «المهذب»، فقلت: لم يصحّ مع انقطاعه. ولهذا ضعّفه الشيخ الألباني رحمه الله في «الضعيفة» (رقم: ٣٥٩).

(٨) تقدّم تخريجه.

(٩) أخرجه البخاري في الأدب: باب كل معروف صدقة (رقم: ٦٠٢١) عن جابر ﷺ.

يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾[1] [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة]، فدخل في الخمر كلّ مسكر، جامداً كان أو مائعاً، من العنب أو من غيره، ودخل في الميسر كلّ أكل مال بالباطل، وكل عمل محرم يوقع في العداوة والبغضاء، ويصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، ودخل في قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: من الآية ٢] كلّ يمين منعقدة، ودخل في قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: من الآية ٤] كلّ طيّب من المطاعم، والمشارب، والملابس، والفروج، ودخل في قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، و﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] ما لا تحصى أفراده من الجنايات وعقوباتها، حتى اللطمة والضربة والكسعة، كما فهم الصحابة، ودخل في قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣] تحريم كلّ فاحشة ظاهرة وباطنة، وكلّ ظلم وعدوان في مال أو نفس أو عرض، وكلّ شرك بالله، وإن دقّ في قول أو عمل، أو إرادة بأن يجعل لله عدلاً بغيره في اللفظ أو القصد أو الاعتقاد، وكلّ قول على الله لم يأت به نص عنه ولا عن رسوله في تحريم أو تحليل أو إيجاب أو إسقاط أو خبر عنه باسم أو صفة، نفياً أو إثباتاً أو خبراً عن فعله، فالقول عليه بلا علم حرام في أفعاله وصفاته ودينه، ودخل في قوله: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: من الآية ٤٥] وجوبه في كلّ جرح يمكن القصاص منه، وليس هذا تخصيصاً، بل هو مفهوم من قوله: ﴿قِصَاصٌ﴾، وهو المماثلة، ودخل في قوله: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: من الآية ٢٣٣]، وجوب نفقة الطفل وكسوته، ونفقة مرضعته على كلّ وارث قريب أو بعيد. ودخل في قوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: من

---

(١) أخرجه البخاري في: التفسير باب: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٨] (رقم: ٤٩٦٣)؛ ومسلم في: الزكاة باب: إثم مانع الزكاة (رقم: ٩٨٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه، سئل النبي ﷺ عن الحمر، فقال: **«لم ينزل عليّ فيها شيء إلاّ هذه الآية الجامعة الفاذّة»** وذكر الآية.

الآية ٢٢٨]، جميع الحقوق التي للمرأة وعليها، وأنّ مردّ ذلك إلى ما يتعارفه الناس بينهم، ويجعلونه معروفاً لا منكراً، والقرآن والسنة كفيلان بهذا أتمّ كفالة» [المصدر السابق (١/ ٣٣٣ ـ ٣٣٥)].

وقد عقد فصلاً في شمول النّصوص وإغنائها عن القياس، بيّن فيه إحاطة الشريعة بجميع أفعال المكلّفين، ولكن الناس قد تقصر أفهامهم عمّا دلّت عليه النصوص، وعن وجه الدلالة منها وموقعها نظراً لتفاوت أفهامهم، فقال في تقرير ذلك:

«إنّ دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية.

فالحقيقية تابعة لقصد المتكلِّم، وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلُف.

والإضافية تابعة لفهم السامع، وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً، بحسب تباين السامعين في ذلك».

ثمّ ذكر أمثلة كثيرة، منها قال:

«وقد أنكر النبي ﷺ على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية، من إطلاق قوله: «**إنك ستأتيه، وتطوف به**»[1]، فإنّه لا دلالة في هذا اللفظ في تعيين العام الذي يأتونه فيه، وأنكر على عدي بن حاتم فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود، نفس العقالين»[2].

---

(١) هو طرف من حديث طويل في قصة الحديبية. أخرجه البخاري في: الشروط، باب: الشروط في الجهاد، والمصالحة مع أهل الحرب، وكتابة الشروط (رقم: ٢٧٣١) عن المِسور بن مَخْرمة ومروان بن الحكم، ولفظه: «قلت (يعني عمر): أليس كان يحدثنا أنّا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى، أفأخبرك أنّك تأتيه العام؟ قلت: لا، قال: فإنّك آتيه ومطوّف به».

(٢) أخرجه البخاري في الصوم، باب: قوله تعالى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾... (١٨١٧)، ومسلم في باب: بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر.. (رقم: ١٠٩٠) عنه قال: «لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت انظر في الليل فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك، فقال: إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار».

ثم قال، بعد سرد تلك الأمثلة:

«والمقصود، تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأنّ منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام، أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرّد اللفظ دون سياقه، ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخصّ من هذا، وألطف ضمّه إلى نصّ آخر، متعلّق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن، لا يتنبّه له إلاّ النادر من أهل العلم، فإنّ الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا، وتعلّقه به».

ثم ذكر عدّة مسائل، مما اختلف فيها السلف ومن بعدهم، وقد بيّنتها النصوص، ومسائل قد احتج فيها بالقياس، وقد بيّنها النص وأغنى فيها عن القياس.

من ذلك، الاكتفاء بقوله: «**كل مسكر خمر**»[1]، عن إثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم، كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنصّ.

ومن ذلك، الاكتفاء بقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: من الآية ٣٨] عن إثبات قطع النبّاش بالقياس، اسماً أو حكماً، إذ السارق يعم في لغة العرب، وعرف الشرع سارق ثياب الأحياء والأموات.

ومن ذلك، الاكتفاء بقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: من الآية ٢] في تناوله لكلّ يمين منعقدة، يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلاّ بنصّ أو إجماع، وقد بيّن ذلك سبحانه، في قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: من الآية ٨٩]، فهذا صريح في أنّ كلّ يمين منعقدة فهذا كفارتها، وقد أدخلت الصحابة في هذا النصّ الحلف بالتزام الواجبات، والحلف بأحبّ القربات المالية إلى الله، وهو العتق، كما ثبت ذلك عن ستّة منهم، ولا مخالف لهم من بقيتهم، وأدخلت فيه الحلف

---

(١) تقدم تخريجه ٣٩١.

بالبغيض إلى الله، وهو الطلاق، كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنّة، ولا مخالف له منهم، فالواجب تحكيم هذا النصّ العام، والعمل بعمومه حتى يثبت إجماع الأمّة إجماعاً متيقّناً على خلافه، فالأمّة لا تجمع على خطأ ألبتّة.

ومن ذلك، الاكتفاء بقوله ﷺ: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا، فهو رد**»[1] في إبطال كلّ عقد نهى الله ورسوله عنه وحرّمه، وأنّه لغو لا يعتد به نكاحاً كان أو طلاقاً أو غيرهما، إلاّ أن تجمع الأمّة إجماعاً معلوماً على أنّ بعض ما نهى الله ورسوله عنه، وحرّمه من العقود صحيح، لازم معتدّ به غير مردود. فهي لا تجمع على خطأ، وبالله التوفيق».

وانتهى إلى القول، بأنّ القياس شاهد وتابع، لا أنّه مستقلّ في إثبات حكم من الأحكام لم تدلّ عليه النصوص. [المصدر السابق (١/ ٣٥٠-٣٨٣)، وانظر: (١/ ٣٨٢؛ ٢/ ٤٨، و٤/ ٣٧٧)؛ القصيدة النونية (٢/ ٢٥٠)].

وأما جواب ابن القيّم عن قولهم: «إنّ كثيراً من أحكام الشريعة جاءت على خلاف القياس»، فسيأتي تقريره في موضعه، إن شاء الله.

المبحث الثالث: منزلة القياس.

قرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله بأنّ القياس ليس أصلاً مستقلاً بذاته، وإنّما هو راجع إلى النصّ، تابع له، وجعله في الرتبة الرابعة من حيث الاستدلال. وقرّر بأنّه إنّما يصار إليه عند عدم وجود النصّ، فهو عنده بمنزلة الضرورة. وحكى هذا المسلك عن الإمامين الشافعي وأحمد.

وتقرير هذا في النصوص التالية. قال رحمه الله:

«الأصول: كتاب الله، وسنّة رسوله، وإجماع أمّته، والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة، فالحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال الأصل يخالف نفسه؟ هذا من أبطل الباطل. والأصول في الحقيقة، اثنان لا ثالث

---

(١) تقدم تخريجه ص٢٤٧.

لهما: كلام الله، وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما. فالسنّة أصل قائم بنفسه، والقياس فرع، فكيف يرد الأصل بالفرع؟» [إعلام الموقعين (٢/ ٣١١)].

وقال في بيانه لأنواع الرأي المحمود:

«النوع الرابع من الرأي المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن، ففي السنّة، فإن لم يجدها في السنّة، فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم، أو واحد، فإن لم يجده فبما قاله واحد من الصحابة ﷺ، فإن لم يجده، اجتهد رأيه، ونظر إلى أقرب ذلك، من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وأقضية أصحابه. فهذا هو الرأي الذي سوّغه الصحابة، واستعملوه، وأقرّ بعضهم بعضاً عليه». [المصدر السابق (١/ ٨٥)].

وقال في موضع آخر: «إنّ القياس شاهد وتابع، لا أنّه مستقلّ في إثبات حكم من الأحكام، لم تدلّ عليه النصوص» [المصدر السابق (١/ ٣٨٢)].

وقال في فصل، في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله، بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النصّ:

«وهذا هو الواجب على كلّ مسلم، إذ اجتهاد الرأي إنما يباح للمضطرّ، كما تباح له الميّتة والدم عند الضرورة، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾. وكذلك القياس، إنّما يصار إليه عند الضرورة. قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس، فقال: «عند الضرورة»، ذكره البيهقي في مدخله[1]». [المصدر السابق (٢/ ٢٦٥)، وانظر: (١/ ٨٥)، والقصيدة النونية (٢/ ٢٤٥)].

المبحث الرابع: أقسام القياس.

قسّم الإمام ابن القيّم رحمه الله القياس إلى ثلاثة أقسام، فقال:

---

(١) المدخل (رقم: ٢٤٨)، وانظر: الرسالة (ف/١٨١٧)، البحر المحيط (٥/٣٣).

«الأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة:

قياس علّة، وقياس دلالة، وقياس الشبَه. وقد وردت كلّها في القرآن»[1]. [إعلام الموقعين (١/ ١٣٣)].

القسم الأول: قياس العلة.

عرّفه الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فقال:

«القياس الصحيح: ما تبيّن فيه أنّ الوصف المشترك بين الأصل والفرع، وهو علّة الحكم». [المصدر السابق (٣/ ٣٩)].

وقد ذكر له عدّة أمثلة في القرآن، منها:

«قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عمران: ٥٩]، فأخبر تعالى أنّ عيسى نظير آدم في التكوين، بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلّق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعاً لمشيئته وتكوينه، فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب، بوجود آدم من غير أب ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟ فآدم وعيسى نظيران، يجمعهما المعنى الذي يصحّ تعليق الإيجاد والخلق به.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ۝١٣٧﴾ [آل عمران: ١٣٧]، أي: قد كان من قبلكم أمم أمثالكم، فانظروا إلى عواقبهم السيئة، واعلموا أنّ سبب ذلك ما

---

(١) وقد سار بعض الأصوليّين إلى هذا التقسيم، كالباجي والشيرازي، وابن العربي وغيرهم، وذكر البعض الآخر: القياس في معنى الأصل، بدل قياس الشبه. وهناك تقاسيم أخرى للقياس باعتبارات مختلفة.

انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (٢٦)، شرح اللمع (ف/٩٣٦ وما بعدها)، المحصول لابن العربي (١٢٦)، الإحكام للآمدي (٣/٢٧٠)، التلخيص (ف/١٦٨٠)، قواطع الأدلة (٤/١٥٠)، رفع الحاجب (٤/٣٥٤)، مفتاح الوصول (١٥٤)، البحر المحيط (٥/٣٦)، شرح الكوكب (٤/٢٠٧).

كان من تكذيبهم بآيات الله ورسله. وهم الأصل، وأنتم الفرع، والعلّة الجامعة: التكذيب، والحكم: الهلاك.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأنعام: ٦]، فذكر سبحانه إهلاك من قبلنا من القرون، وبين أنّ ذلك كان لمعنى القياس، وهو ذنوبهم، فهم: الأصل، ونحن: الفرع، والذنوب: العلّة الجامعة، والحكم: الهلاك، فهذا محض قياس العلّة. وقد أكّده سبحانه بضرب من الأولى، وهو أنّ من قبلنا كانوا أقوى منّا، فلم تدفع عنهم قوّتهم وشدّتهم ما حلّ بهم». [المصدر السابق (١/ ١٣٤-١٣٨)].

القسم الثاني: قياس الدلالة.

عرّفه الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فقال:

«هو الجمع بين الأصل والفرع، بدليل العلّة وملزومها». [إعلام الموقعين (١/ ١٣٨)]، وانظر: مفتاح دار السعادة (١/ ١٧٨)].

وقد احتجّ به، واعتبره من القياس الصحيح. [إعلام الموقعين (٣/ ٣٩)].

وساق له أمثلة كثيرة من القرآن، منها:

قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [فصلت: ٣٩] فبيّن وجه الدلالة من هذه الآية، فقال:

«فدلّ سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحقّقوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلّة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلّة».

ومنه قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الروم: ١٩]، فدلّ بالنظير على النظير، وقرّب أحدهما من الآخر جداً بلفظ الإخراج، أي يخرجون من

الأرض أحياء، كما يخرج الحيّ من الميّت، ويخرج الميّت من الحيّ.

وقال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: ٢٤-٣١]، فجعل سبحانه نظره في إخراج طعامه من الأرض، التسليم على إخراجه هو منها بعد موته، استدلالاً بالنظير على النظير». [المصدر السابق (١/١٣٨-١٤٨)].

القسم الثالث: قياس الشبه.

أومأ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى حقيقته، بأنّه الجمع بين الأصل والفرع من غير دليل جامع سوى مجرّد الشبه بينهما، فيكون الجمع لنوع شَبَهٍ خالٍ من العلّة المؤثّرة، والوصف المقتضي للحكم[١].

---

(١) اضطرب الأصوليون في تعريفه حتى قال الأبياري: «لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه»، وقال الجويني: «من أهمّ ما يجب الاعتناء به تصوير قياس الشبه، وتمييزه من قياس المعنى والطرد، ولا يتحرّر في ذلك عبارة خدبة مستمرّة في صناعة الحدود».

وعرّفه القاضي أبو بكر الباقلاني فقال: «هو أن يلحق فرع بأصل لكثرة اشتباهه بالأصل في الأوصاف، من غير أن يعتقد أنّ الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل هي علّة حكم الأصل، وذلك نحو إلحاق العبد بالحرّ في بعض الأحكام لشبهه به في جمل من الأحكام».

وقيل: «هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المفضية للحكم من غير تعيين»، كقول الشافعي في النية في الوضوء والتيمم: «طهارتان فأنّى تفترقان».

وقيل: «هو تردّد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف».

والحاصل أنّ الوصف في قياس الشبه مرتبة بين الطردي والمناسب، فمن حيث إنّه لم تتحقّق فيه المناسبة أشبه الطردي، ومن حيث إنّه لم يتحقّق فيه انتفاؤه أشبه المناسب، ولهذا سمّي شبهاً.

ولهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني: «إن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته، وإما لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته، فالأول هو الوصف المناسب، والثاني هو الشبه، والثالث هو الطرد. =

وقد ردّه، وساق له عدّة أمثلة في القرآن، فقال:

«وأمّا قياس الشبه، فلم يحكه الله سبحانه إلاّ عن المبطلين، فمنه قوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنّهم قالوا لمّا وجدوا الصواع في رحل أخيهم: ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ٧٧]، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلّة ولا دليلها، وإنّما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرّد الشبه الجامع بينه وبين يوسف، فقالوا: «هذا مقيس على أخيه، بينهما شبه من وجوه عديدة، وذاك قد سرق، فكذلك هذا»، وهذا هو الجمع بالشبه الفارغ، والقياس بالصورة المجردة عن العلّة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأخوّة ليس بعلّة للتساوي في السرقة لو كانت حقاً، ولا دليل على التساوي فيها، فيكون الجمع لنوع شَبَه خال عن العلّة ودليلها.

ومنه قوله تعالى، إخباراً عن الكفّار أنّهم قالوا: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ [هود: من الآية ٢٧] فاعتبروا صورة مجرّد الآدمية، وشبه المجانسة فيها، واستدلّوا بذلك على أنّ حكم أحد الشبهين حكم الآخر، فكما لا نكون نحن رسلاً، فكذلك أنتم، فإذا تساوينا في هذا الشبه، فأنتم مثلنا لا مزيّة لكم علينا، وهذا من أبطل القياس، فإنّ الواقع من التخصيص والتفضيل وجعل بعض هذا النوع شريفاً وبعضه دنياً، وبعضه مرؤوساً وبعضه رئيساً، وبعضه ملكاً وبعضه سوقة، يبطل هذا القياس كما أشار سبحانه إلى ذلك في قوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الزخرف: ٣٢]، وأجابت الرسل عن هذا السؤال بقولهم: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [إبراهيم: من الآية ١١]، وأجاب الله سبحانه عنه بقوله: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ

= انظر: البرهان (ف/٨٢٥)، التلخيص (ف/١٦٨١)، العدّة (١٣٢٥/٤)، قواطع الأدلّة (٢٦٠/٤)، الإحكام للآمدي (٢٥٧/٣)، المحصول (٢٧٧/٢/٢)، نهاية الوصول (٣٣٣٩/٨)، شرح الكوكب (١٨٧/٤)، المذكرة (٤٦٠).

يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: من الآية ١٢٤]، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلۡأٓخِرَةِ وَأَتۡرَفۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يَأۡكُلُ مِمَّا تَأۡكُلُونَ مِنۡهُ وَيَشۡرَبُ مِمَّا تَشۡرَبُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَئِنۡ أَطَعۡتُم بَشَرٗا مِّثۡلَكُمۡ إِنَّكُمۡ إِذٗا لَّخَٰسِرُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [المؤمنون: ٣٣ -٣٤]، فاعتبروا المساواة في البشرية، وما هو من خصائصها من الأكل والشرب، وهذا مجرد قياس شبه وجمع صوري، ونظير هذا قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُۥ كَانَت تَّأۡتِيهِمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَقَالُوٓاْ أَبَشَرٞ يَهۡدُونَنَا﴾ [التغابن: من الآية ٦].

ومن هذا، قياس المشركين الربا على البيع بمجرّد الشبه الصوري، ومنه قياسهم الميتة على المذكّى في إباحة الأكل بمجرّد الشبه.

وبالجملة فلم يجيء هذا القياس في القرآن إلاّ مردوداً مذموماً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿١٩٤﴾ أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۗ﴾ [الأعراف: ١٩٤، ١٩٥] فبيّن الله سبحانه، أنّ هذه الأصنام أشباح وصور خالية عن صفات الإلهية، وأنّ المعنى المعتبر معدوم فيها، وأنّها لو دُعِيَتْ لم تُجبْ، فهي صورة خالية عن أوصاف ومعان تقتضي عبادتها، وزاد هذا تقريراً بقوله: ﴿أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۗ﴾ [الأعراف: من الآية ١٩٥]، أي أنّ جميع ما لهذه الأصنام من الأعضاء التي نحتتها أيديكم، إنّما هي صور عاطلة عن حقائقها وصفاتها، لأنّ المعنى المراد المختصّ بالرجل هو مشيها، وهو معدوم في هذه الرجل، والمعنى المختصّ باليد هو بطشها، وهو معدوم في هذه اليد، والمراد بالعين إبصارها، وهو معدوم في هذه العين، ومن الأذن سمعها، وهو معدوم فيها، والصور في ذلك كلّه ثابتة موجودة، وكلّها فارغة خالية من الأوصاف والمعاني، فاستوى وجودها وعدمها، وهذا كلّه مدحض لقياس الشبه الخالي عن العلّة المؤثّرة، والوصف المقتضي للحكم، والله أعلم»[1] [المصدر السابق (١/١٤٨-١٥٠)].

---

(١) وهو قول أكثر الحنفية، وإليه ذهب المحقّقون، منهم: القاضي أبو بكر، والصيرفي، =

القسم الرابع: القياس بإلغاء الفارق.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حدّه فقال:

«وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثّر في الشرع».

وذهب إلى الاحتجاج به، فقال: «فمثل هذا القياس، لا تأتي الشريعة بخلافه». [المصدر السابق (١/ ٣٨٤)؛ وانظر: تهذيب السنن (٥/ ١٣٣)].

القسم الخامس: قياس الأولى.

ومن أنواع القياس: قياس الأولى، وقد ذكره ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع مختلفة من كتبه، واحتجّ بقوله ﷺ وقد سئل عن الحج عن الميت، فقال للسائل: «**أرأيت لو كان عليه دين أكنت قاضيه؟** قال: نعم، قال: **فدَيْنُ الله أحق بالقضاء**»[1].

فعلّق على هذا الحديث فقال:

= والأستاذ أبو منصور البغدادي وأبو إسحاق المروزي والشيرازي، وحكاه عن شيخه أبي الطيّب الطبري، وهو رواية عن الإمام أحمد.

وذهب أكثر العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، إلى أنّه حجّة، وقد صرّح به الشافعي في «الرسالة» و«الأم»، خلافاً لمن أنكر نسبة ذلك إليه، وهو رواية عن الإمام أحمد، اختارها القاضي أبو يعلى خلافاً لما زعمه ابن قدامة، حيث نسب إليه القول بأنه غير صحيح.

ثمّ اختلف هؤلاء، فمنهم من اعتبره مطلقاً، ومنهم من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان، فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه، وهو ظاهر نصّ الشافعي.

وقد اتّفق الكلّ على أنّه لا يُصار إلى قياس الشّبه مع إمكان قياس العلّة، وهو ما ذكر القاضي وغيره.

انظر: الرسالة (ف/١٣٣٤)، الأمّ (٧/٩٤)، العدّة (٤/١٣٢٦)، إحكام الفصول (٢/٦٣٥)، شرح اللمع (ف/٩٤٥)، ميزان الأصول (٦٠٨)، التمهيد (٤/٥)، الوصول (٢/٢٩٤)، المستصفى (٢/٣١٠)، روضة الناظر (٣/٨٧١)، رفع الحاجب (٤/٣٤٦)، الإبهاج (٣/٦٨)، أصول ابن مفلح (٣/٢٩٤)، تشنيف المسامع (٣/٣٠٦)، فواتح الرحموت (٢/٣٠١)، وكذا المراجع السالفة الذكر.

(١) تقدم تخريجه ٣٦٦، ونبّهنا إلى أنّ المحفوظ بلفظ: «**بالوفاء**».

«فتضمّن هذا الحديث بيان قياس الأولى، وأنّ ديْن المخلوق إذا كان يقبل الوفاء مع شحّه وضيقه، فدين الواسع الكريم تعالى أحقّ بأن يقبل الوفاء.

ففي هذا أنّ الحكم إذا ثبت في محلّ الأمر، وثَمَّ محلٌّ آخر أولى بذلك الحكم، فهو أولى بثبوته فيه» [بدائع الفوائد (٤/ ١٢٩)؛ وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٣١٢؛ ٢/ ٣٤٧؛ ٣/ ١٩؛ ٤/ ١٠٠)؛ تهذيب السنن (٥/ ١٣٣)؛ مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٨٠)].

المبحث الخامس: مجال القياس.

تقدّم بأنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذهب إلى صحّة الاحتجاج بالقياس في الشرعيات، وأمّا القياس في التوحيد، فجزم بمنعه، لأنّه يفضي إلى البدع والإلحاد في أسماء الله وصفاته، نحو تشبيه الخالق بالمخلوق، وتشبيه صفاته بصفات المخلوقين، وتعطيل أسماء الله وصفاته.

وأوضح هذا في بيانه لأنواع الرأي المذموم، فقال:

«النوع الثالث: الرأي المتضمّن تعطيل أسماء الربّ وصفاته، وأفعاله، بالمقاييس الباطلة، التي وضعها أهل البدع والضلال من الجهمية والمعتزلة والقدرية، ومن ضاهاهم، حيث استعمل أهله قياساتهم الفاسدة، وآراءهم الباطلة، وشبههم الداحضة في ردّ النصوص الصحيحة الصريحة؛ فردّوا لأجلها ألفاظ النصوص التي لم يجدوا(*) السبيل إلى تكذيب رواتها وتخطئتهم، ومعاني النصوص التي لم يجدوا إلى ردّ ألفاظها سبيلاً، فقابلوا النوع الأول بالتكذيب، والنوع الثاني بالتحريف والتأويل، فأنكروا لذلك رؤية المؤمنين لربّهم في الآخرة، وأنكروا كلامه وتكليمه لعباده، وأنكروا مباينته للعالم، واستواءه على عرشه، وعلوّه على المخلوقات، وعموم قدرته على كلّ شيء، بل أخرجوا أفعال عباده من الملائكة والأنبياء والجنّ والإنس عن

(*) في الأصل: وجدوا.

تعلّق قدرته ومشيئته وتكوينه لها، ونفوا لأجلها حقائق ما أخبر به عن نفسه، وأخبر به رسوله من صفات كماله، ونعوت جلاله، وحرّفوا لأجلها النصوص عن مواضعها، وأخرجوها عن معانيها وحقائقها بالرأي المجرّد الذي حقيقته أنّه زبالة الأذهان، ونخالة الأفكار، وعفارة الآراء، ووساوس الصدور، فملؤوا به الأوراق سواداً، والقلوب شكوكاً، والعالم فساداً، وكلّ من له مسكة من عقل، يعلم أنّ فساد العالم وخرابه إنّما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل، وما استحكم هذان الأصلان الفاسدان في قلب إلاّ استحكم هلاكه، وفي أمّة إلاّ فسد أمرها أتمّ فساد.

فلا إله إلاّ الله، كم نفي بهذه الآراء من حقّ، وأُثبت بها من باطل، وأُميت بها من هدى، وأحيي بها من ضلالة؟! وكم هدم بها من معقل الإيمان، وعمِّر بها من دين الشيطان؟!.

وأكثر أصحاب الجحيم هم أهل هذه الآراء الذين لا سمع لهم ولا عقل، بل هم شرّ من الحمر، وهم الذين يقولون يوم القيامة: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]»[1]. [إعلام الموقعين (١/٦٨-٢٩)].

وأمّا الاستدلال على معرفة الله، وإثبات المعاد، فقرّر جوازه، واحتجّ بقصّة قدوم وفد بني المُنتَفَق على رسول الله ﷺ، حيث جاء فيها: «فكيف

---

(١) وهو مذهب أهل السنّة والجماعة. قال العلامة ابن عبدالبرّ: «لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنّة، وهم أهل الفقه والحديث في نفي القياس في التوحيد، وإثباته في الأحكام». وحكى عن أهل البدع إثباته في ذلك.
وإنما يستدلّ على معرفة الخالق سبحانه وتوحيده، باستعمال قياس الأولى، كما قال تعالى: و﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: من الآية ٦٠]، إذ لا يدخل الخالق والمخلوق تحت قضيّة كليّة، تستوي أفرادها، ولا يتماثلان في شيء من الأشياء، بل يعلم أنّ كلّ كمال ـ لا نقص فيه بوجه ـ ثبت للمخلوق فالخالق أولى به، وكلّ نقص وجب نفيه عن المخلوق، فالخالق أولى بنفيه عنه، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.
انظر: جامع بيان العلم (٢/٧٣)، شرح اللمع (ف/٨٨٦)، الفقيه والمتفقه (١/٥١١)، مجموع الفتاوى (١٢/٣٤٩).

يجمعنا بعدما تمزّقنا الرياح والبلى والسباع؟ قال: «**أنبّئك بمثل ذلك في آلاء الله، الأرض أشرفت عليها، وهي في مدرة بالية، فقلت: «لا تحيى أبداً»، ثم أرسل الله عليها السماء، فلم تلبث عليك إلاّ أياماً، حتى أشرفت عليها، وهي شربة واحدة، ولعمر إلهك، لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء، على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء، ومن مصارعكم، فتنظرون إليه وينظر إليكم**»، فقال في بيان فوائد هذا الحديث، بعدما حكم عليه بالصحّة[1]:

«وفيه إثبات القياس في أدلّة التوحيد والمعاد، والقرآن مملوء منه».
[زاد المعاد (٣/ ٦٨١)].

المبحث السادس: ما ورد على خلاف القياس.

ذكر علماء الأصول شروطاً لصحّة القياس، بعض هذه الشروط متفق عليها، وبعضها مختلف فيها. ومن هذه الشروط التي اختلف فيها الأصوليون، ما ورد على خلاف القياس هل يقاس عليه؟[2].

---

(١) هو قطعة من حديث طويل، ساقه ابن القيّم بتمامه، أخرجه أحمد (١٣/٤) وابنه عبدالله في «السنّة» (٤٨٥/٢)، والحاكم (٦٠٥/٤)، والطبراني في «الكبير» (٢١١/١٩)، وابن أبي عاصم في «السنّة» مختصراً ومطوّلاً (رقم: ٥٢٤و٨٣٦).
وقال الحاكم: «هذا حديث جامع في البابَ، صحيح الإسناد، كلّهم مدنيون، ولم يخرّجاه»، وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٣٣٨/١٠): «رواه عبدالله والطبراني بنحوه، وأحد طريقي عبدالله إسنادها متّصل، ورجالها ثقات، والإسناد الآخر، وإسناد الطبراني مرسل عن عاصم بن لقيط أنّ لقيطاً...».
كذا قالا، والحديث ضعّفه الشيخ الألباني في ظلال الجنّة (٢٣١/١) وقال: «دلهم بن الأسود وجدّه عبدالله بن حاجب، قال الذهبي: لا يُعرفان.
قلت (يعني الألباني): ومثلهما عبدالرحمن بن عياش الأنصاري وهو السمعي القبائي، لم يوثّقه غير ابن حبان، وفي «التقريب»: مقبول».
وقال المحقّقان لزاد المعاد بعد ما أعلاّه بابن عياش ودلهم: «وعجيب من المؤلّف وغيره كيف ذهبوا إلى تقويته وتصحيحه وفيه ما فيه؟!».
(٢) ذهب أكثر الشافعية وبعض الحنفية، منهم أبو زيد الدبوسي، والحنابلة إلى جوازه مطلقاً.
=

وهو: ما استثني من قاعدة عامة، وكان هذا المستثنى معقول المعنى، وهذا يستلزم إثبات أحكام شرعية، جاءت على خلاف القياس.

فذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنه ليس في الشريعة شيء جاء على خلاف القياس، وعقد في ذلك فصلاً مهمّاً، نقل فيه موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مما ورد على لسان كثير من الفقهاء: «هذا خلاف القياس»[1]، ونصر قوله نصراً مؤزّراً، فقال:

«الفصل في بيان أنّه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، وأنّ ما يظنّ مخالفته للقياس، فأحد الأمرين لازم فيه ولا بدّ: إمّا أن يكون القياس فاسداً، أو يكون ذلك الحكم، لم يثبت بالنص كونه من الشرع.

وسألت شيخنا ـ قدّس الله روحه ـ عمّا يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم هذا خلاف القياس، لِماَ ثبت بالنصّ أو قول الصحابة أو بعضهم، وربما كان مجمعاً عليه، كقولهم: طهارة الماء، إذا وقعت فيه نجاسة على خلاف القياس، وتطهير النجاسة على خلاف القياس، والوضوء من لحوم الإبل، والفطر بالحجامة، والسَّلَم، والإجارة، والحوالة، والكتابة، والمضاربة، والمزارعة، والمساقاة، والقرض، وصحّة صوم الآكل النّاسي، والمضيّ في الحجّ الفاسد، كلّ ذلك على خلاف القياس. فهل ذلك صواب أم لا؟

فقال: ليس في الشريعة، ما يخالف القياس؛ وأنا أذكر ما حصلته من جوابه، بخطّه ولفظه، وما فتح الله سبحانه لي، بيمن إرشاده، وبركة تعليمه، وحسن بيانه وتفهيمه».

= ومنعه بعض الحنفية، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية.
وفي المسألة أقوال أخرى.
انظر: العدة (١٣٩٧/٤)، المستصفى (٣٢٦/٢)، الإحكام للآمدي (١٧٥/٣)، المحصول (٤٨٩/٢/٢)، روضة الناظر (٩٠٩/٣)، أصول السرخسي (١٤٩/٢)، «كشف الأسرار» (٥٤٧/٣)، التقرير والتحبير (١٢٦/٣)، نهاية الوصول (٣١٩٤/٧)، تخريج الفروع على الأصول (١٨٣)، بيان المختصر (١٩/٣)، البحر المحيط (٩٨/٥).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥٨٤/٢٠).

ثم يقرّر بأنّ لفظ القياس مجمل ـ كما تقدّم ـ يشمل القياس الصحيح والقياس الفاسد.

فالقياس الصحيح، لا تأتي الشريعة بخلافه، بل إنّ دلالة النصوص الصحيحة لا تتناقض مع دلالة الأقيسة الصحيحة.

وأمّا القياس الفاسد، فإنّ الشريعة تأتي بخلافه، بما أنّها خصّت بعض الأحكام بحكم يفارق نظائرها، لاتّصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها، اقتضى مفارقته له في الحكم.

ثمّ بيّن سبب القول بأنّ الشريعة تأتي على خلاف القياس، وهو خفاء القياس الصحيح على كثير من الناس.

وفي تقرير هذا يقول:

«أصل هذا أن تعلم أنّ لفظ القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد، والصحيح: هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، فالأول: قياس الطرد، والثاني: قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ﷺ، فالقياس الصحيح: مثل أن تكون العلّة التي علّق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قطّ، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثّر في الشرع، فمثل هذا القياس أيضاً لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختصّ ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختصّ به ذلك النوع، قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحّته كلّ أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنّما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وحيث علمنا أنّ النصّ ورد بخلاف قياس، علمنا قطعاً أنّه قياس فاسد، بمعنى أنّ صورة النص امتازت عن تلك الصور ـ التي يظنّ أنّها مثلها ـ بوصف أوجب

تخصيص الشّارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، ولكن يخالف القياس الفاسد، وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده» [إعلام الموقعين (١/ ٣٨٣- ٣٨٤)].

ثمّ ذكر مسائل كثيرة ممّا قيل عنها: إنّها على خلاف القياس، ونقل جواب شيخ الإسلام ابن تيمية عنها، وبيانه لموافقتها للقياس.

كما أضاف مسائل عدّة من فتاوى الصحابة، أشكلت على كثير من العلماء، فادّعَوْا مخالفتها للقياس، وأثبت موافقتها للقياس الصحيح[١]. انظر: [المصدر السابق (٢/ ٣٩-٥٢)].

المبحث السابع: التعليل بالحكمة.

ذكر علماء الأصول أنّ من شروط العلّة أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً، وقد تقدّم في حجّية القياس، أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ يرى أنّ الأحكام تبنى على العلل، والأوصاف المؤثّرة، واستشهد على ذلك بنصوص الكتاب والسنّة.

وأمّا الحكمة: وهي الحاجة إلى جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، فقرّر جواز التعليل بها[٢]، وقد أوضح هذا في فصل عقده في تغيير الفتوى،

---

(١) انظر رسالتي «القواعد الفقهية في إعلام الموقّعين» (٤١٤ وما بعدها).

(٢) وقد رجّح هذا الرازي والبيضاوي والسبكي، وغيرهم. وذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجرّدة عن الضابط.

وفصّل آخرون فقالوا: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها، وإلاّ فلا، واختاره الآمدي والصفي الهندي، وصحّحه ابن الحاجب، وهو ظاهر قول أكثر الحنابلة وغيرهم.

واتّفق الكل على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها، أي مظنّتها بدلاً عنها.

انظر: الإحكام (٣/١٨٠)، المحصول (٢/٢/٣٨٩)، الإبهاج (٣/١٤٠)، رفع الحاجب (٤/١٧٨)، مفتاح الوصول (١٤٠)، شرح تنقيح الفصول (٤٠٦)، نهاية الوصول (٨/٣٥٥٠)، فواتح الرحموت (٢/٢٧٤)، تشنيف المسامع (٣/٢١٥)، أصول ابن مفلح (٣/١٢١٠)، شرح الكوكب (٤/٤٧)، البحر المحيط (٥/١٣٣).

واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة، والأحوال والنيات والعوائد، جاء فيه:

«هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدِّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل.

فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلُّه في أرضه، وحكمته الدالّة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ، أتمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كلّ عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرّة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكلّ خير في الوجود فإنّما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكلّ نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا، وطوي العالم، وهي العصمة للناس، وقوام العالم، وبها يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا، وطيّ العالم، رفع إليه ما بقي من رسومها.

فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح، والسعادة في الدنيا والآخرة» [إعلام الموقعين (٣/ ١٤-١٥)].

وقال في موضع آخر:

«ولا يمكن أحداً من الفقهاء أن يتكلّم في مآخذ الأحكام وعللها، والأوصاف المؤثرة فيها حقاً وفرقاً إلاّ على هذه الطريقة، وأمّا إنكار الحكم والتعليل، ونفي الأوصاف المقتضية لحسن ما أمر به، وقبح ما نهى عنه،

وتأثيرها واقتضائها للحبّ والبغض الذي هو مصدر الأمر، والنّهي بطريقة جدلية كلامية، لا يتصوّر بناء الأحكام عليها، ولا يمكن فقيهاً أن يستعملها في باب واحد من أبواب الفقه، كيف والقرآن، وسنّة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحِكَم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنّة في نحو مئة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع، بطرق متنوّعة». [مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٣)].

وقرّر أنّ خفاء الحكمة، لا يستلزم إنكارها، فقال:

«إذا خفي عليك وجه الحكمة فلا تنكرها، واعلم أنّ خفاءها من لطفها وشرفها، ولله تعالى فيما يخفي وجه الحكمة فيه على البشر، الحكم الباهرة المتضمّنة للغايات المحمودة». [مفتاح دار السعادة (٢/ ١٤٢)].

وقد احتجّ على جواز التعليل بالحكمة بأدلّة كثيرة، سيأتي ذكرها في مبحث مواضع التعليل.

وبنى مسائل كثيرة على الحكمة والمصلحة تناثرت في كتبه.

من أهمّها ما ذكره في معرض ردّه على شبهات نفاة القياس، في قولهم: إنّ الشريعة فرقت بين المتماثلين، وجمعت بين المختلفين، وضربوا لذلك عدّة أمثلة.

فأجاب عن تلك الأمثلة كلّها، مبيّناً أنّ الجمع والفرق مرتبط بالحكمة والمصلحة، وذلك من كمال الشريعة ومحاسنها. [انظر: إعلام الموقعين (٢/ ٥٨ وما بعدها) وانظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٥)].

المبحث الثامن: تعليل الحكم بأكثر من علّة.

فصّل الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه المسألة بين تعليل الحكم الواحد نوعاً، المختلف شخصاً، بعلل مختلفة، كتعليل إباحة قتل زيد بردّته، وقتل

عمرٍو بالقصاص، وقتل خالد بالزنا مع الإحصان، وبين تعليل الحكم الواحد بالشخص، كتحريم وطء الحائض المعتدّة المحرّمة، فذهب إلى الجواز في الأوّل، والمنع في الثاني.

ثمّ حقّق بعدما أشار إلى خلاف العلماء في المسألة، أنّ النزاع في العبارة، فقال:

«للناس فيه نزاع مشهود، وفصل الخطاب فيها أنّ الحكم الواحد: إنْ كان واحداً بالنوع، كحلّ الدمّ، وثبوت الملك، ونقض الطهارة، جاز تعليله بالعلل المختلفة[1]، وإن كان واحداً بالعين، كحل الدم بالردّة، وثبوت الملك بالبيع أو الميراث، ونحو ذلك، لم يجز تعليله بعلتين مختلفتين[2]، وبهذا التفصيل يزول الاشتباه في هذه المسألة، والله أعلم.

ومن تأمّل أدلة الطائفتين وجد كلّ ما احتج به من رأى تعليل الحكم بعلل مختلفة، إنما يدل على تعليل الواحد بالنوع بها، وكل من نفى تعليل الحكم بعلتين، إنّما نصّ دليله على نفي تعليل الواحد بالعين بهما، فالقولان

---

(١) وهو محلّ اتّفاق العلماء؛ نقله الأستاذ أبو منصور البغدادي، والآمدي، والصفيّ الهندي وغيرهم.
انظر: الإحكام (٢٠٨/٣)، نهاية الوصول (٣٤٦٩/٨)، البحر المحيط (١٧٤/٥).

(٢) هذا القسم هو محلّ النزاع بين العلماء، وقد اختلفوا فيه على مذاهب أشهرها:
المنع مطلقاً، حكاه القاضي عبد الوهاب عن متقدّمي أصحابهم، وبه جزم الصيرفي واختاره الآمدي، وحكاه عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين ومن تابعهما.
الثاني: الجواز مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور، كما حكاه القاضي الباقلاني، لأنّ العلل علامات وأمارات على الأحكام لا موجبة لها، فلا يستحيل ذلك.
الثالث: الجواز في المنصوصة دون المستنبطة، وهو اختيار ابن فورك والرازي وأتباعه، وبعض الحنابلة منهم: ابن قدامة.
انظر: التلخيص (ف/١٧٣٩)، البرهان (ف/٧٧٧)، شرح اللمع (ف/٩٦٧)، إحكام الفصول (ف/٦٦٩)، المحصول (٣٥٦/٢/٢)، المستصفى (٣٤٢/٢)، رفع الحاجب (٢١٨/٤)، روضة الناظر (٩١٧/٣)، «كشف الأسرار» (٤٥/٤)، بذل النظر (٦٢٧)، تشنيف المسامع (٢٣١/٣)، أصول ابن مفلح (١٢٣٢/٣).

عند التحقيق يرجعان إلى شيء واحد[1]» [مفتاح دار السعادة (١/ ١٧٩)؛ وانظر: طريق الهجرتين (٤٤٤)].

المبحث التاسع: مواضع التعليل.

تقدّم أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى بناء الأحكام على العلل والأوصاف المؤثّرة، والحكم والمصالح، وفي هذا المبحث بيان منه للمواضع الدالّة على العلّيّة، وقد أفصح بأنّها كثيرة، لا تكاد تحصى ولا تستقصى، فقال[2]:

«لو كان هذا في القرآن والسنّة في نحو مئة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع، بطرق متنوعة» [مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٣)].

وقال في موضع آخر:

«وقد دلّ كلامه وكلام رسوله على هذا، وهذا في مواضع لا تكاد تحصى، ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها، فنذكر بعض أنواعها».

ثمّ ساق هذه الأنواع، مستشهداً بنصوص القرآن، ونحن نعرض هذه الأنواع مع مراعاة الاختصار.

النوع الأول: التصريح بلفظ الحكمة وما تصرّف منه.

كقوله: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ [القمر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: من الآية ١١٣]، وقوله: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: من الآية ٢٦٩].

---

(١) وهو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: مجموع الفتاوى (١٦٧/٢٠)، المسوّدة (٤١٧).

(٢) قارن بالمراجع التالية: المعتمد (٤٤٨/٢)، شرح اللمع (ف/٩٨٩ وما بعدها)، التلخيص (ف/١٦٩٧)، قواطع الأدلة (٢٢١/٤)، المستصفى (٢٨٨/٢)، التمهيد (٩/٤)، المحصول (١٩٣/٢/٢)، الإحكام (٢٢٢/٣)، بيان المختصر (٨٧/٣)، الإبهاج (٤٢/٣)، نهاية الوصول (٣٢٦٣/٨)، تشنيف المسامع (٢٥٨/٣)، البحر المحيط (١٨٦/٥).

والحكمة هي العلم النافع، والعمل الصالح. وسمّي حكمة، لأنّ العلم والعمل قد تعلّقا بمتعلّقهما، وأوصلا إلى غايتيهما. وكذلك لا يكون الكلام حكمة حتى يكون موصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة، فيكون مرشداً إلى العلم النافع والعمل الصالح، فتحصل الغاية المطلوبة. فإذا كان المتكلّم به لم يقصد مصلحة المخاطبين، ولا هداهم، ولا إيصالهم إلى سعادتهم، ودلالتهم على أسبابها وموانعها. ولا كان ذلك هو الغاية المقصودة المطلوبة، ولا تكلّم لأجلها، ولا أرسل الرسل، وأنزل الكتب لأجلها، ولا نصب الثواب والعقاب لأجلها، لم يكن حكيماً، ولا كلامه حكمة، فضلاً عن أن تكون بالغة.

النوع الثاني: إخباره أنّه فعل كذا وكذا، وأنّه أمر بكذا وكذا، كقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة: ٩٧]، وقوله: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ⑧﴾ [النحل: ٨].

وقد أجاب على من زعم أنّ اللام في هذا كلّه لام العاقبة، مبيّناً الفرق بين لام التعليل ولام العاقبة.

النوع الثالث: الإتيان بكي التصريحية في التعليل.

كقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧].

فعلّل سبحانه قسمة الفيء بين هذه الأصناف كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء، والأقوياء دون الضعفاء.

وقوله: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ㉒ لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ﴾ [الحديد: ٢٢، ٢٣].

النوع الرابع: ذكر المفعول له، وهو علّة للفعل المعلّل به.

كقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [النحل: من الآية ٨٩].

ونصب ذلك على المفعول له، أحسن من غيره، كما صرّح به في قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وفي قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٠]، فإتمام النعمة هو الرحمة.

وقوله: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧]، أي لأجل الذكر، كما قال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الدخان: ٥٨].

النوع الخامس: الإتيان بـ «أنْ» والفعل المستقبل بعدها، تعليلاً لما قبله:

كقوله: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: من الآية ١٥٦]، وقوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ﴾ [الزمر: من الآية ٥٦]، وقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: من الآية ٢٨٢]، ونظائره.

وفي ذلك طريقان: أحدهما للكوفيّين، والمعنى لئلاّ تقولوا، ولئلاّ تقول نفس.

والثاني للبصريّين، أنّ المفعول له محذوف، أي كراهة أن تقولوا، أو حذار أن تقولوا.

النوع السادس: ذكر ما هو من صرائح التعليل، وهو: من أجل.

كقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٢٣].

النوع السابع: التعليل بـ «لعلّ».

وهي في كلام الله سبحانه للتعليل مجرّدة عن معنى الترجّي، فإنّها إنّما يقارنها معنى الترجّي إذا كانت من المخلوق. وأمّا في حقّ من لا يصحّ عليه الترجّي فهي للتعليل المحض.

كقوله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: من الآية ١٨٣].

وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]، ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤].

فلعلّ في هذا كلّه قد أخلصت للتعليل، والرجاء الذي فيها متعلّق بالمخاطبين.

النوع الثامن: ذكر الحكم الكوني والشرعي عقيب الوصف المناسب له، وتارة يذكر بـ «إن»، وتارة يقرن بالفاء، وتارة يذكر مجرّداً.

فالأوّل: كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: من الآية ٢٤]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ ﴿١٧٠﴾﴾ [الأعراف: ١٧٠].

والثاني: كقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: من الآية ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: من الآية ٢]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: من الآية ٤].

والثالث: كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾﴾ [الذاريات: ١٥]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٧٧].

وهذا في التنزيل يزيد على عدة آلاف موضع، بل القرآن مملوء منه».

ثمّ أجاب عن من زعم أنّ هذه أسباب، وليست بعلل، فقال:

«فإن قيل: هذا إنّما يفيد كون تلك الأفعال أسباباً لما رتّب عليها، لا

يقتضي إثبات التعليل في فعل الربّ وأمره، فأين هذا من هذا؟، قيل: لما جعل الربّ سبحانه هذه الأوصاف عللاً لهذه الأحكام، وأسباباً لها، دلّ ذلك على أنّه حكم بها شرعاً وقدراً لأجل تلك الأوصاف، وأنّه لم يحكم بها لغير علّة ولا حكمة. ولهذا كان كلّ من نفى التعليل والحكم نفى الأسباب، ولم يجعل لحكم الربّ، الكوني والديني، سبباً ولا حكمة هي العلة الغائية، وهؤلاء ينفون الأسباب والحكم. ومن تأمّل شرع الربّ وقدره وجزاءه، جزم جزماً ضرورياً ببطلان قول النفاة، والله سبحانه قد رتّب الأحكام على أسبابها وعللها، وبيّن ذلك خبراً وحسّاً وفطرة وعقلاً، ولو ذكرنا ذلك على التفصيل، لقام منه عدّة أسفار».

النوع التاسع: تعليله سبحانه عدم الحكم القدري والشرعي بوجود المانع منه.

كقوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ [الزخرف: من الآية ٣٣]، ﴿۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشورى: ٢٧]. وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ﴾ [فصلت: ٤٤].

النوع العاشر: إخباره عن الحكم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره.

كقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ﴾ [البقرة: من الآية ٢٢]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾﴾ [النبأ: ٦-١١]، وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١].

إلى أضعاف أضعاف ذلك في القرآن، ممّا يفيد من له أدنى تأمل القطع بأنّه سبحانه فعل ذلك للحكم والمصالح التي ذكرها وغيرها مما لم يذكره.

النوع الحادي عشر: إنكاره سبحانه على من زعم أنّه لم يخلق الخلق

لغاية ولا لحكمة، كقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]، والحقّ هو الحِكَم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كلّه.

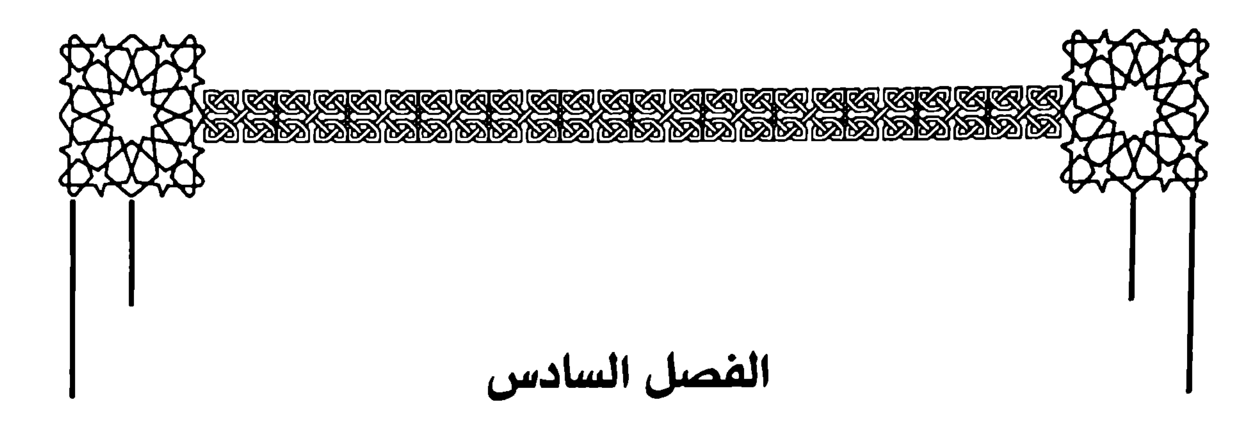
النوع الثاني عشر: إنكاره سبحانه أن يسوِّيَ بين المختلفين، أو يفرّق بين المتماثلين، وأنّ حكمته وعدله يأبى ذلك.

أما الأوّل: فكقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، فأخبر أنّ هذا حكم باطل جائر، يستحيل نسبته إليه، كما يستحيل نسبة الفقر والحاجة والظلم إليه، ومنكرو الحكمة والتعليل يجوّزون نسبة ذلك إليه، بل يقولون بوقوعه.

وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨].

وأمّا الثاني: وهو أن لا يفرق بين المتماثلين، كقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: من الآية ٧١]، وقوله: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ﴾ [التوبة: من الآية ٦٧]، وقوله: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفتح: ٢٣]. والقرآن مملوء من هذا، يخبر تعالى أنّ حكْمَ الشيء في حكمته وعدله حكْمُ نظيره ومماثله، وضدّ حكم مضاده ومخالفه. وكلّ نوع من هذه الأنواع، لو استوعبناه لجاء كتاباً مفرداً» [شفاء العليل (٣٨٠-٤٢٣)، وانظر: مفتاح دار السعادة (٢/٣٢٣- ٣٢٤)، وإعلام الموقعين (١/١٩٦-١٩٧)].





الفصل السادس

الاستصحاب

نذكر في هذا الفصل رأي ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حقيقة الاستصحاب، وأقسامه ومنزلته، ورأيه في النافي للحكم، هل يلزمه الدليل؟، فاشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الاستصحاب.

ذكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعريف الاستصحاب لغة واصطلاحاً.

أمّا لغة: فعرّفه بأنّه استفعال من الصحبة[١].

وأمّا اصطلاحاً: فعرّفه بأنّه: «استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً»[٢]. [إعلام الموقّعين (١/ ٣٣٩)].

---

(١) انظر لسان العرب مادة: صحب، والمصباح المنير (٣٣٣).

(٢) وهناك تعاريف أخرى للأصوليين، منها: «الحكم بثبوت الشيء في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول»، ومنها: «ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل.»، وعرّفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنّه: «البقاء على الأصل فيما لم يُعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع».

انظر: بيان المختصر (٣/٢٦٢)، مجموع الفتاوى (١١/٣٤٢)، التعريفات (٢٢)، البحر المحيط (٦/١٧)

المبحث الثاني: أقسام الاستصحاب.

قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الاستصحاب إلى ثلاثة أقسام[1]:

استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محلّ النزاع.

ولبيان رأي ابن القيّم في هذه الأقسام نرسم لهذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: استصحاب البراءة الأصلية[2]:

حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ خلاف العلماء في صحّة الاحتجاج به، ونقل قولين في المسألة[3] فقال:

---

(١) لم يذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ قسماً رابعاً، وهو: «استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النصّ إلى أن يرد النسخ»، وقد ذكره الغزالي وتابعه عليه ابن قدامة وابن السبكي وغيرهما. ولعلّ ابن القيّم لم يدرجه في أقسام الاستصحاب لخلاف الأصوليّين في تسميته استصحاباً؛ فأثبته الجمهور، ومنعه المحققّون، منهم: الجويني، والكيا، وابن السمعاني.

انظر: المستصفى (١/٢٢١)، روضة الناظر (٢/٥٠٨)، الإبهاج (٣/١٦٩)، البحر المحيط (٦/٢١)، قواطع الأدلة (٣/٣٦٦).

(٢) وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب عند الإطلاق، ويعبّر عنه أيضاً بـ«استصحاب العدم الأصلي»، ويسمّى أيضاً: الإباحة العقلية، وهو ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع، أو هو عدم وجود التكاليف قبل ورود الشرع، كنفي وجوب صوم شوال، ونفي صلاة سادسة.

(٣) وفي المسألة أقوال أخرى، منها: أنّه ليس بحجّة أصلاً، لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لإبقاء ما كان على ما كان، وإليه ذهب بعض الحنفية، واختاره منهم ابن الهمام وتابعه ابن عبد الشكور وأكثر المتكلّمين، وهو اختيار أبي الحسين البصري وأبي تمام البصري من المالكية.

ومنها: أنّه حجّة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني.

انظر: المعتمد (٢/٣٢٥)، التلخيص (ف/١٥٣٨)، البحر المحيط (٦/١٧)، ميزان الأصول (٦٥٩)، «كشف الأسرار» (٣/٦٦٢)، إحكام الفصول (٢/٧٠٠)، مسلم الثبوت (٢/٣٥٩).

«تنازع الناس فيه، فقالت طائفة من الفقهاء والأصوليّين: إنّه يصلح للدفع لا للبقاء كما قاله بعض الحنفية[1]».

ثمّ بيّن مرادهم فقال: «ومعنى ذلك أنّه يصلح لأن يدفع به من ادّعى تغيير الحال لإبقاء الأمر على ما كان، فإنّ بقاءه على ما كان إنّما هو مستند إلى موجب الحكم، لا إلى عدم المغيّر له، فإذا لم نجد دليلاً نافياً ولا مثبتاً أمسكنا، لا نثبت الحكم ولا ننفيه، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته، فيكون حال المتمسك بالاستصحاب كحال المعترض والمستدل، فهو يمنعه الدلالة حتى يثبتها، لا أنّه يقيم دليلاً على نفي ما ادعاه».

ثمّ نقل القول الثاني ومأخذه فقال: «وذهب الأكثرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم[2] إلى أنّه يصلح لإبقاء الأمر على ما كان عليه، قالوا: لأنّه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل، غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه». [إعلام الموقعين (١/ ٣٣٩)].

هكذا اكتفى بنقل القولين في المسألة، ولم يصرّح بموقفه، وقد أفصح عنه في موضع آخر، حيث ذهب مذهب الجمهور في الأخذ بهذا النوع من الاستصحاب، والاحتجاج به، وقد ذكر هذا في مسألة الماء إذا لاقته النجاسة ولم يتغيّر، هل ينجس؟

---

(١) بل هو قول أكثر المتأخرين من الحنفية كالقاضي أبي زيد والسرخسي والبزدوي ومتابعيهم.
انظر: ميزان الأصول (٦٥٩)، كشف الأسرار (٣/٦٦٢)، أصول السرخسي (٢/٢٢٥)، المغني للخبازي (٣٥٧)، شرح التلويح (٢/١٠١)، فواتح الرحموت (٢/٣٥٩).

(٢) كالظاهرية، وإليه مال أبو منصور الماتريدي وتابعه جماعة من مشايخ سمرقند.
انظر: الإحكام لابن حزم (٥/٢)، العدّة (٢/١٢٦٢)، إحكام الفصول (ف/٧٥٦)، شرح اللمع (ف/١٤٨)، البرهان (ف/١١٥٨)، قواطع الأدلة (٣/٣٦٨)، المستصفى (١/٢١٧)، التمهيد (٤/٢٥١)، الوصول (٢/٣١٧)، المحصول (٣/٣/١٤٨)، روضة الناظر (٢/٥٠٤)، الإحكام للآمدي (٤/٣٦٧)، بيان المختصر (٣/٢٦٢)، الإبهاج (٣/١٦٨)، نهاية الوصول (٩/٣٩٥٣)، ميزان الأصول (٦٦٠)، رفع الحاجب (٤/٤٨٩)، شرح التنقيح (٤٤٧)، تقريب الوصول (٣٩٣).

فرجّح عدم نجاسته، واستدلّ على ذلك من وجوه، منها قوله:

«إنّه كان طيّباً قبل ملاقاته لما يتأثّر به، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت رفعه، وهذا يتضمّن أنواع الاستصحاب الثلاثة المتقدّمة:

استصحاب براءة الذمّة من الإثم بتناوله شرباً أو طبخاً أو عجناً، وملابسته، استصحاب الحكم الثابت وهو الطهارة، استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع» [المصدر السابق (١/٣٩٢)].

المطلب الثاني: استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه[١].

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الاعتداد به فقال:

«وهو حجّة كاستصحاب حكم الطهارة، وحكم الحدث، واستصحاب بقاء النكاح، وبقاء الملك وشغل الذمة بما تشتغل به حتى يثبت خلاف ذلك».

ثمّ ذكر دليل حجّيته فقال:

«وقد دلّ الشارع على تعليق الحكم به في قوله ﷺ في الصيد: «**وإن وجدته غريقاً فلا تأكله فإنّك لا تدري الماء قتله أو سهمك**»[٢] وقوله: «**وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل فإنّك إنّما سمّيت على كلبك، ولم تسمّ على غيره**»[٣].

وبيّن وجه الاستدلال من هذا الحديث فقال:

«فلمّا كان الأصل في الذبائح التحريم، وشكّ، هل وجد الشرط المبيح أم لا؟ بقي الصيد على أصله في التحريم.

---

(١) ويعبّر عنه أيضاً بلفظ: «استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه».

(٢) أخرجه البخاري في الذبائح والصيد، باب: إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة (رقم: ٥٤٨٤)، ومسلم في الصيد والذبائح باب: الصيد بالكلاب المعلّمة (رقم: ١٩٢٩) عن عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في الكتاب السابق، باب: إذا وجد مع الصيد كلباً آخر (رقم: ٥٤٨٦)، ومسلم عنه.

ولمّا كان الماء طاهراً فالأصل بقاؤه على طهارته ولم يُزِلها بالشكّ، ولمّا كان الأصل بقاء المتطهّر على طهارته لم يأمره بالوضوء مع الشكّ في الحدث بل قال: «**لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**»[1]، ولمّا كان الأصلُ بقاءَ الصلاة في ذمّته، أمر الشاكّ أن يبني على اليقين، ويطرح الشكّ، ولا يعارض هذا رفعه للنكاح المتيقَّن بقول الأمة السوداء: «إنّها أرضعت الزوجين»[2]، فإنّ أصل الأبضاع على التحريم، وإنّما أبيحت الزوجة بظاهر الحال مع كونها أجنبية، وقد عارض هذا الظاهر ظاهر مثله أو أقوى منه، وهو الشهادة، فإذا تعارضَا تساقطَا، وبقي أصل التحريم لا معارض له، فهذا الذي حكم به النبي ﷺ، وهو عين الصواب، ومحض القياس، وبالله التوفيق».

وقد حكى اتّفاق العلماء على اعتباره، وإن اختلفوا في بعض جزئياته، فقال:

«ولم يتنازع الفقهاء في هذا النوع، وإنما تنازعوا في بعض أحكامه لتجاذب المسألة أصلين متعارضين»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في الوضوء، باب: لا يتوضّأ من الشكّ حتّى يستيقن (رقم: ١٣٧)، ومسلم في الحيض، باب: الدليل على أنّ من تيقّن الطهارة ثمّ شكّ في الحَدَث فله أن يصلّيَ بطهارته (رقم: ٣٦١) عن عبدالله بن زيد ﷺ: «شُكيَ إلى النبي ﷺ الرّجل يُخيّلُ إليه أنّه يجد الشيء في الصلاة، فقال: . . .» فذكره.

(٢) أخرجه البخاري في النكاح: باب شهادة المرضعة (رقم: ٥١٠٤) عن عقبة بن الحارث قال: «تزوّجتُ امرأة، فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: أرضعتكما، فأتيتُ النبي ﷺ فقلت: تزوّجت فلانة بنت فلان، فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت لي: إني أرضعتكما، وهي كاذبة، فأعرض عنّي، فأتيته قِبَلَ وجهه، قلت: إنّها كاذبة، قال: «**كيف بها وقد زَعَمَتْ أنّها قد أرضعَتْكُما، دعْها عنك**».

(٣) وكذا حكى الشوكاني الاتّفاق إلى أن يثبت معارض وحكى بعضهم خلافاً فيه، فنقل عن بعض المتكلّمين أنّه ليس بحجّة، وقيل: هو حجّة في الدفع دون الرفع، أي أنّه حجّة في إبقاء ما كان على ما كان، وليس بحجّة لإثبات أمر لم يكن، وهو رأي الحنفية.

انظر: تشنيف المسامع (٤١٩/٣)، إرشاد الفحول (٢٣٨)، الجواهر الثمينة (٢٣٠)، أصول الفقه د/الزحيلي (٨٦٣/٢).

ثمّ ضرب لذلك أمثلة فقال:

«مثاله أنّ مالكاً منع الرجل إذا شكّ هل أحدث أم لا؟ من الصلاة حتى يتوضّأ، لأنّه وإن كان الأصل بقاء الطهارة، فإنّ الأصل بقاء الصلاة في ذمّته، فإن قلتم: لا نخرجه من الطهارة بالشكّ، قال مالك: ولا ندخله في الصلاة بشكّ، فيكون قد خرج منها بالشكّ، فإن قلتم: يقين الحدث قد ارتفع بالوضوء فلا يعود بالشكّ، قال منازعهم: ويقين البراءة الأصلية قد ارتفع بالوجوب فلا يعود بالشكّ، قالوا: والحديث الذي تحتجّون به من أكبر حُجَجِنا، فإنّه منَع المصلّي بعد دخوله في الصلاة بالطهارة المتيقّنة أن يخرج منها بالشكّ، فأين هذا من تجويز الدخول فيها بالشكّ؟

ومن ذلك، لو شكّ هل طلّق واحدة أو ثلاثاً؟ فإنّ مالكاً يلزمه بالثلاث، لأنّه تيقّن طلاقاً، وشكّ، هل هو مما تزيل أثره الرجعة أم لا؟ وقول الجمهور في هذه المسألة أصحّ، فإنّ النّكاح متيقَّن، فلا يزول بالشكّ، ولم يعارض يقين النّكاح إلاّ شكّ محض، فلا يزول به، وليس هذا نظير الدخول في الصلاة بالطهارة التي لا شكّ في انتقاضها، فإنّ الأصل هناك شغل الذمّة، وقد وقع الشكّ في فراغها، ولا يقال هنا: إنّ الأصل التحريم بالطلاق، وقد شككنا في الحال، فإنّ التحريم قد زال بنكاح متيقّن، وقد حصل الشكّ في ما يرفعه، فهو نظير ما لو دخل في الصلاة بوضوء متيقّن ثمّ شكّ في زواله، فإن قيل: هو متيقِّن للتحريم بالطلاق، شاكٌّ في الحِلِّ بالرجعة، فكان جانب التحريم أقوى، قيل: ليست الرجعية بمحرّمة، وله، أن يخلوَ بها، ولها أن تتزيّن له، وتتعرّض له، وله أنْ يطأَها، والوطء رجعة عند الجمهور، وإنمّا خالف في ذلك الشافعي وحده، وهي زوجته في جميع الأحكام إلاّ في القَسَم خاصّة، ولو سُلِّم أنّها محرّمة، فقولكم: إنّه متيقّن للتحريم، إن أردتم به التحريم المطلق فإنّه غير متيقّن، وإن أردتم به مطلق التحريم لم يستلزم أن يكون بثلاث، فإنّ مطلق التحريم أعمّ من أن يكون بواحدة أو يكون بثلاث، ولا يلزم من ثبوت الأعمّ ثبوت الأخصّ، وهذا في غاية الظهور». [إعلام الموقّعين (١/ ٣٣٩-٣٤١)].

المطلب الثالث: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع[1].

حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ خلاف العلماء في هذا النوع، وضبط في المسألة قولين، فقال: «وقد اختلف فيه الفقهاء والأصوليّون، هل هو حجّة ؟ على قولين:

أحدهما: أنّه حجّة، وهو قول المزني والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبي عبدالله الرازي[2].

والثاني: ليس بحجّة، وهو قول أبي حامد وأبي الطيّب الطبري والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطّاب والحلواني وابن الزاغوني[3]».

---

(١) وهو: أن تجمع الأمّة على حكم في حالة، ثم تتغيّر صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فهل يجب استصحاب حكم الإجماع بعد الاختلاف حتى ينقل عنه الدليل أم لا؟.

مثاله: إذا استدل من يقول: إنّ المتيمّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته، لأنّ الإجماع منعقد على صحّتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يدلّ دليل على أنّ رؤية الماء مبطلة.

انظر: العدّة (١٢٦٥/٤)، البحر المحيط (٢١/٦).

(٢) وبه قال أيضاً أبو ثور وابن سريج وابن خيران من الشافعية، ونقله الزنجاني عن الشافعي، وحكاه الأستاذ أبو المنصور عن أبي علي القطني وأبي الحسين بن القطان، وحكاه الباجي عن محمد بن سحنون من المالكية، وهو مذهب داود وأصحابه، ووجه عند الحنابلة، ذكره أبو الخطاب، واختاره الآمدي وابن الحاجب ورجّحه الشوكاني.

وما نقله ابن القيّم عن أبي عبدالله الرازي، فلعلّه سليم الرازي، وليس أبا عبدالله، كذا نقل عنه الزركشي أنّه قال في التقريب: «إنّه الذي ذهب إليه شيوخ أصحابنا فيستصحب حكم الإجماع حتى يدلّ الدليل على ارتفاعه».

انظر: الإحكام لابن حزم (٢/٥)، البصرة (٥٢٦)، إحكام الفصول (ف/٧٥٦)، التمهيد (٢٥٤/٤)، قواطع الأدلة (٣٦٥/٣)، الإحكام للآمدي (٣٧٤/٤)، بيان المختصر (٢٦٢/٣)، تخريج الفروع (٧٣)، مختصر البعلي (١٦٠)، البحر المحيط (٢٢/٦)، إرشاد الفحول (٢٣٨).

(٣) وهو قول الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني وابن الصباغ وأبي بكر القفال والشيرازي والغزالي وابن السمعاني، وقال: الصحيح من المذهب، والسبكي والزركشي وغيرهم. =

ثم ذكر مأخذهم في ذلك فقال:

«وحجّة هؤلاء أنّ الإجماع إنّما كان على الصفة التي كانت قبل محلّ النزاع، كالإجماع على صحّة الصلاة قبل رؤية الماء في الصلاة، فأمّا بعد الرؤية فلا إجماع، فليس هناك ما يستصحب: إذ يمتنع دعوى الإجماع في محلّ النزاع، والاستصحاب إنما يكون لأمر ثابت فيستصحب ثبوته، أو لأمر منتفٍ فيستصحب نفيه».

وقد نازعهم في هذا فقال:

«غاية ما ذكرتم أنّه لا إجماع في محلّ النزاع، وهذا حقّ، ونحن لم ندّع الإجماع في محلّ النزاع، بل استصحبنا حال المجمع عليه حتّى يثبت ما يزيله».

ثمّ ذكر مأخذهم آخر على عدم الاحتجاج به فقال:

«قال الآخرون: الحكم إذا كان إنّما ثبت بإجماع، وقد زال الإجماع، زال الحكم بزوال دليله، فلو ثبت الحكم بعد ذلك لثبت بغير دليل».

ثم ذكر اعتراض المذهب الأوّل على هذا فقال:

«وقال المثبتون: الحكم كان ثابتاً، وعلمنا بالإجماع ثبوته، فالإجماع ليس هو علّةَ ثبوته، ولا سبب ثبوته في نفس الأمر حتى يلزم من زوال العلة زوال معلولها، ومن زوال السبب زوال حكمه، وإنما الإجماع دليل عليه، وهو في نفس الأمر مستند إلى نصّ أو معنى نصّ، فنحن نعلم أنّ الحكم المجمع عليه ثابت في نفس الأمر، والدّليل لا ينعكس، فلا يلزم من انتفاء الإجماع إنتفاء الحكم، بل يجوز أن يكون باقياً، ويجوز أن يكون منتفياً، لكن الأصل بقاؤه، فإنّ البقاء لا يفتقر إلى سبب حادث، ولكن يفتقر إلى بقاء

= انظر: شرح اللمع (ف/١١٣١)، ميزان الأصول (٦٦٤)، العدة (١٢٦٥/٤)، المستصفى (٢٢٤/١)، نهاية الوصول (٣٩٥٧/٩)، روضة الناظر (٥٠٩/٢)، شرح مختصر الروضة (١٥٦/٣)، تشنيف المسامع (٤٢٥/٣)، رفع الحاجب (٤٩٨/٤)، الإبهاج (١٦٩/٣)، المحصول لابن العربي (١٣٠)، أصول ابن مفلح (١٤٣٥/٤)، والمراجع السابقة.

سبب ثبوته، وأمّا الحكم المخالف فيفتقر إلى ما يزيل الحكم الأول، وإلى ما يحدث الثاني، وإلى ما ينفيه، فكان ما يفتقر إليه الحادث أكثر مما يفتقر إليه الباقي، فيكون البقاء أولى من التغيّر، وهذا مثل استصحاب حال براءة الذمة، فإنّها كانت بريئة قبل وجود ما يُظَنُّ به أنّه شاغل، ومع هذا فالأصل البراءة».

ثم انتهى إلى ترجيح القول بصحّة الاحتجاج به فقال:

«والتحقيق أنّ هذا دليل من جنس استصحاب البراءة، ومن لا يجوّز الاستدلال به إلاّ بعد معرفة المزيل، فلا يجوّز الاستدلال به لمن لا يعرف الأدلّة الناقلة، كما لا يجوّز الاستدلال بالاستصحاب لمن يعرف الأدلّة الناقلة».

ثمّ أقام الدليل على صحّة ما ذهب إليه فقال:

«وممّا يدلّ على أنّ استصحاب حكم الإجماع في محلّ النزاع حجّة، أنّ تبدّل حال المحلّ ـ المجمع على حكمه أو لا ـ كتبدّل زمانه ومكانه وشخصه، وتبدّل هذه الأمور، وتغيّرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدّل، فكذلك تبدّل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أنّ الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتاً لضدّه، كما جعل الدباغ ناقلاً لحكم نجاسة الجلد، وتخليل الخمرة ناقلاً للحكم بتحريمها، وحدوث الاحتلام ناقلاً لحكم البراءة الأصلية، وحينئذٍ فلا يبقى التمسّك بالاستصحاب صحيحاً، وأمّا مجرّد النّزاع فإنّه لا يوجب سقوط استصحاب حكم الإجماع، والنزاع في رؤية الماء في الصلاة، وحدوث العيب عند المشتري، واستيلاد الأمة، لا يوجب رفع ما كان ثابتاً قبل ذلك من الأحكام، فلا يُقبل قول المعترض: إنّه قد زال حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث، فإنّ النزاع لا يرفع ما ثبت من الحكم، فلا يمكن المعترض رفعه إلاّ أن يقيم الدليل على أنّ ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلاً على نقل الحكم حينئذ، فيكون معارضاً في الدليل لا قادحاً في الاستصحاب، فتأمّله، فإنّه التحقيق في هذه المسألة». [إعلام الموقعين (١/ ٣٣٩-٣٤٤)].

ولقد التزم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا الموقف، عند تحليله للمسائل الفقهية، فإنّه كان يحتجّ بمواقع الإجماع على موارد النزاع.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره في مسألة طلاق الغضبان، وقد ذهب إلى عدم وقوع طلاقه، وساق في ذلك أدلّة كثيرة منها، قوله:

«إنّ نكاح هذا مثبت بالإجماع، فلا يزول إلاّ بإجماع مثله، وإن شئت قلت: نكاحه قبل صدور هذا اللفظ منه ثابت بالإجماع، والأصل بقاؤه حتى يثبت ما يرفعه». [طلاق الغضبان (٦٦)].

ومن ذلك ما جاء في مسألة دم الحامل، هل هو حيض؟ فذكر خلاف العلماء في ذلك، واختار أنّه دم حيض، وذكر مآخذ هذا القول، منها قوله:

«لا نزاع أنّ الحامل قد ترى الدّم على عادتها، لا سيّما في أوّل حملها، وإنّما النزاع في حكم هذا الدم لا في وجوده، وقد كان حيضاً قبل الحمل بالاتّفاق، فنحن نستصحب حكمه حتى يأتيَ ما يرفعُه بيقين، والحكم إذا ثبت في محل فالأصل بقاؤه حتى يأتي ما يرفعه، فالأول: استصحاب لحكم الإجماع في محل النزاع، والثاني: استصحاب للحكم الثابت في المحل حتى يتحقّق ما يرفعه». [زاد المعاد (٥/ ٧٣٤)]. وانظر: المصدر السابق (١/ ٤٣٢)، إعلام الموقعين (١/ ٣٩١)، تهذيب السنن (١/ ٥٥، ١٢٣)، مفتاح دار السعادة (١/ ٢٩٧).

المبحث الثالث: منزلة الاستصحاب.

إنّ بسط الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام على الاستصحاب، وبيان أقسامه ومراتبه ليدلّ على اعتباره طريقاً من طرق الاستدلال، لكنّه يقرّر بأنّه لا يرجع إليه إلاّ بعد النظر والبحث في الأدلّة الشرعية، ويقرّر أيضاً أنّ أدنى دليل يرجّح عليه.

وبيان هذا في النصّ التالي، حيث قال:

«وبالجملة، فالاستصحاب لا يجوز الاستدلال به إلاّ إذا اعتقد انتفاء الناقل، فإن قطع المستدلّ بانتفاء الناقل قطع بانتفاء الحكم، كما يقطع ببقاء

شريعة محمد ﷺ، وأنّها غير منسوخة، وإن ظنّ انتفاء الناقل أو ظنّ انتفاء دلالته ـ إنْ كان الناقل معنى مؤثّراً ـ، وتبيّن له عدم اقتضائه تبين له انتفاء النقل، مثل رؤية الماء في الصلاة لا تنقض الوضوء، وإلاّ فمع تجويزه لكونه ناقضاً للوضوء لا يطمئن ببقاء الوضوء، وكذا كلّ من وقع النزاع في انتقاض وضوئه، ووجوب الغسل عليه، فإنّ الأصل بقاء طهارته، كالنّزاع في بطلان الوضوء بخروج النجاسات من غير السبيلين، وبالخارج النادر منهما، وبمسّ النساء بشهوة وغيرها، وبأكل ما مسّته النار، وغسل الميت، وغير ذلك، لا يمكنه اعتقاد استصحاب الحال فيه حتى يتيقّن له بطلان ما يوجب الانتقال، وإلاّ بقي شاكّاً، وإن لم يتبيّن له صحّة النّاقل، كما لو أخبره فاسق بخبر، فإنّه مأمور بالتبيّن والتثبّت، ولم يؤمر بتصديقه ولا بتكذيبه، فإنّ كليهما ممكن منه، وهو مع خبره لا يستدلّ باستصحاب الحال كما كان يستدلّ به بدون خبره، ولهذا جُعِل لوثا[1] وشبهة، وإذا شهد مجهول الحال فإنّ هناك شكّاً في حال الشاهد، ويلزم منه الشكّ في حال المشهود به، فإذا تبيّن كونه عدلاً تمّ الدليل، وعند شهادة المجهولين تضعف البراءة أعظم مما تضعف عند شهادة الفاسق، فإنّه في الشاهد قد يكون دليلاً، ولكن لا تعرف دلالته، وأمّا هناك فقد علمنا أنّه ليس بدليل، لكن يمكن وجود المدلول عليه في هذه الصورة، فإنّ صِدقَه ممكن». [إعلام الموقعين (١/ ٣٤٢-٣٤٣)].

وقال في موضع آخر:

«إنّ استصحاب الحال من أضعف البيّنات، ولهذا يدفع بالنكول تارة، وباليمين المردودة، وبالشاهد واليمين، ودلالة الحال، وهو نظير رفع استصحاب الحال في الأدلّة الشرعية بالعموم والمفهوم والقياس، فيرفع بأضعف الأدلّة»[2]. [المرجع السابق (١/ ٩٦-٩٧)] وانظر: (٤/ ١٠٠).

---

(١) اللَّوْثُ ـ بالفتح ـ البيّنة الضّعيفة غير الكاملة، ومنه قيل للرجل الضعيف العقل: ألْوَث. انظر: المصباح المنير (٥٦٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٢ و٢٣/ ١٥ و٢٩/ ١٦٦)، البحر المحيط (٦/ ١٧).

المبحث الرابع: النافي للحكم هل يلزمه دليل؟

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ خلاف العلماء في هذه المسألة على ثلاث مذاهب،[(١)] ونقل قول مذهبين: الأول والثالث، وأغفل المذهب الثاني:

أولهما: أنّه يجب عليه الدليل، كما في الإثبات.

وثالثهما: يلزمه في الشرعيات دون العقليات[(٢)].

وحرّر محل النزاع في النفي المجرّد، وذكر دليل المذهب الأول، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، قال:

«يحتجّ بهذه الآية من يقول بلزوم النافي الدليل، كما يلزم المثبت».

وقد نازعهم في الاستدلال بهذه الآية فقال:

«واستدلالهم بالآية لا يصحّ، لأنّ الله تعالى لم يطالبهم بدليل النفي المجرّد، بل ادّعوا دعوى مضمونها: إثبات دخولهم هم الجنة، وأنّ[(*)]

---

(١) ذكر الزركشي ثمانية مذاهب في المسألة، وأضاف الشوكاني مذهباً تاسعاً.
انظر: البحر المحيط (٣٢)، إرشاد الفحول (٢٤٧).

(٢) والمذهب الثاني: أنّه لا يجب عليه الدليل مطلقاً، وإليه ذهب أهل الظاهر إلاّ ابن حزم، فإنه رجّح المذهب الأول، وهو قول الأكثرين من الفقهاء والمتكلّمين.
وأمّا المذهب الثالث، فقد حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني وابن فورك، وتابعهما على ذلك أكثر الأصوليّين، ولم يعزوه لأحد.
انظر: التلخيص (ف/١٥٥٥)، الإحكام لابن حزم (٧٥/١)، العدة (١٢٧٠/٤)، التمهيد (٢٦٣/٤)، إحكام الفصول (ف/٧٦٤)، شرح اللمع (ف/١١٤١)، «كشف الأسرار» (٦٧٥/٢)، أصول السرخسي (٢١٧/٢)، قواطع الأدلة (٣٨٢/٣)، المستصفى (٢٣٢/١)، روضة الناظر (٥١١/٢)، ميزان الأصول (٥٣٩)، الوصول (٢٥٨/٢)، الإحكام للآمدي (٤٤٢/٤)، رفع الحاجب (٥٧٩/٤)، نهاية الوصول (٣٩٧٨/٩)، مختصر الروضة (١٦١/٣)، المحصول (١٦٥/٣/٢).

(*) في الأصل: إن.

غيرهم لن يدخلها، فطولبوا بالدليل الدالّ على هذه الدعوى المركّبة من النفي والإثبات، وصاحب هذه الدعوى يلزمه الدليل باتّفاق الناس، وإنما الخلاف في النفي المجرد».

ثم حبّذا لو استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]، فقال:

«لو استدلّ هؤلاء بقوله تعالى ـ وذكر الآية ـ لكان أقرب، مع كونه متضمناً للنفي والإثبات، لكن الدعوى فيه إنما توجّهت إلى النفي.

ومقصود الكلام أنّا لا نُعذّب بعد تلك الأيّام، فلم ينكر عليهم اعترافهم بالتعذيب تلك الأيّام، بل دعواهم أنّهم لا يُعذّبون بعدها، وذلك نفي محض، فلذلك قلنا: الاستدلال بها أقرب من هذه المسألة».

ثم فصّل في المسألة، حيث قسّم النّفي إلى قسمين:

نفيٍ يستلزم إثبات الضدّ، وهذا النوع قرّر أنّه يجب على النافي الدليل.

ونفي لا يستلزم الضدّ، وهذا النّوع قرّر بأنّه لا يخلو من أحد الأمرين: إمّا أن يدّعي الثاني عدم العلم، فهذا لا يطالب بالدّليل.

وإمّا أن يدّعي العلم بصحّة ما نفاه فهذا يلزمه الدّليل، وبيان هذا في قوله:

«وبعد فالتحقيق في مسألة النّافي، هل عليه دليل؟ أن النفي نوعان:

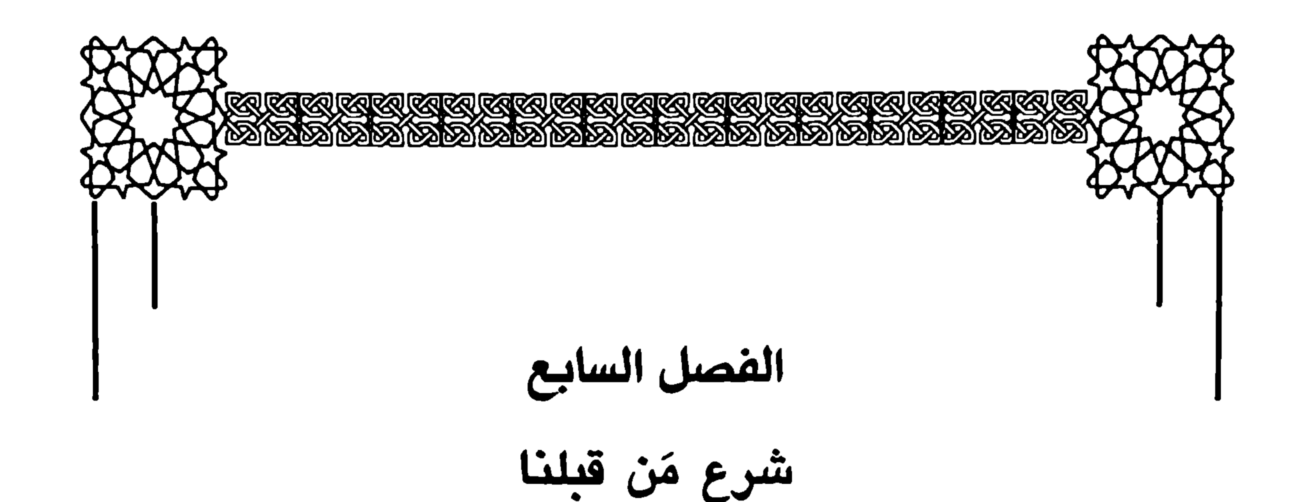
نوع مستلزم لإثبات ضدّ النفي، فهذا يلزم النافي فيه الدليل، كمن نفى الإباحة، فإنّه يطالب بالدّليل قطعاً، لأنّ نفيها يستلزم ثبوت ضدّ من أضدادها، ولا بدّ من دليل، وكذلك نفي التعذيب بالنّار بعد الأيام المعدودة يستلزم دخول الجنة، والفوز بالنعيم، ولا بدّ له من دليل.

النوع الثاني: نفي لا يستلزم ثبوتاً، كنفي صحّة عقد من العقود، أو

شرط أو عبادة في الشرعيات، ونفي إمكان شيء ما من الأشياء في العقليّات، فالنافي إن نفى العلم به لم يلزمه دليل. وإن نفى(*) المعلوم نفسه، وادّعى أنّه منتفٍ في نفس الأمر فلا بدّ له من دليل». [بدائع الفوائد (٤/ ١٥١-١٥٢)].



(*) في الأصل: نفي.



الفصل السابع

شرع مَن قبلنا

هذا الأصل من الأصول التي اختلف فيها العلماء في اعتبارها دليلاً من الأدلّة الشرعية التي تستنبط منها الأحكام الفقهية[1].

ولقد أبدى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ رأيه في هذه المسألة، فقرّر بأنّ شرع من قبلنا يكون شرعاً لنا شريطة أن لا يخالف شرعنا، أو أن يرد شرعنا بنسخه. وقد أوضح هذا في مواضع مختلفة من كتبه، منها قوله:

«وتستفاد الإباحة من الإذن والتخيير، والأمر بعد الحظر، ونفي الجناح والحرج والإثم والمؤاخذة، والإخبار بأنّه معفو عنه، وبالإقرار على فعله في زمن الوحي، وبالإنكار على من حرم الشيء والإخبار بأنّه خلق لنا كذا، وجعله لنا، وامتنانه علينا به، وإخباره عن فعل من قبلنا له غير ذامٍّ لهم

(١) تحرير محلّ النزاع ما ذكره العلامة القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإنّه قال: «الشرائع المتقدّمة ثلاثة أقسام:
قسم لم نعلمه إلاّ من كتبهم، ونقل أخبارهم الكفّار، فلا خلاف أنّ التكليف لا يقع به علينا.
وقسم انعقد الإجماع على التكليف به، وهو ما علّمنا شرعنا أنّه كان شرعاً لهم، وأُمِرْنا في شرعنا بمثله، كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال تعالى لنا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة:١٧٨].
وقسم ثبت أنّه من شرعهم بنقل شريعتنا، ولم نؤمر به، فهذا هو موضوع الخلاف».
«نفائس الأصول» (٦/٢٣٨٥).

عليه، فإن اقترن بإخباره مدح فاعله لأجله دلّ على رجحانه استحباباً أو وجوباً». [بدائع الفوائد (٤/٤)].

ومنها ما جاء في مسألة انتفاع الميّت من سعي الأحياء:

فقد ذكر خلاف العلماء في المسألة، وساق أدلة من منع من ذلك، منها قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم:٣٩]، ثم ذكر طرق الناس في المراد من الآية، منها:

«وقالت طائفة الآية إخبار بشرع من قبلنا، وقد دلّ شرعنا على أنّه له ما سعى، وما سعي له».

فضعّف هذا القول، وعلّق عليه قائلاً:

«وهذا أيضاً أضعف من الأوّل، أو من جنسه، فإنّ الله سبحانه أخبر بذلك إخبار مقرِّرٍ له، محتجٍّ به، لا إخبار مبطِلٍ له، ولهذا قال: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِى صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾﴾ [النجم:٣٦] فلو كان هذا باطلاً في هذه الشريعة لم يخبر به إخبار مقرر له محتجّ به». [الروح: ١١٤].

ومنها ما ذكره في مسألة صوم عاشوراء، حيث قال:

«لما قدم النبيّ ﷺ المدينة، وجدهم يعظّمون ذلك اليوم ويصومونه، فسألهم عنه، فقالوا: هو اليوم الذي نجّى الله فيه موسى وقومه من فرعون، فقال ﷺ: «**نحن أحقّ منكم بموسى**»، فصامه وأمر بصيامه[1]، تقريراً لتعظيمه وتأكيداً، وأخبر ﷺ أنّه وأمّته أحقّ بموسى من اليهود، فإذا صامه موسى شكراً لله، كنّا أحقّ أن نقتدي به من اليهود، لا سيما إذا قلنا: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يخالفه شرعنا». [زاد المعاد: ٢/ ٧٠].

وقد احتجّ على أنّ جميع المتلفات تضمن بالجنس بحسب الإمكان مع مراعاة القيمة بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ

---

(١) أخرجه البخاري في الصوم: باب صيام يوم عاشوراء (رقم: ٢٠٠٤)، ومسلم في الصيام: باب صوم يوم عاشوراء (رقم: ١١٥) عن عائشة رضي الله عنها.

﴿فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩]، فقال:

«وعلى هذا الأصل تنبني الحكومة المذكورة في كتاب الله ﷻ التي حكم فيها النبيان الكريمان داود وسليمان صلى الله عليهما وسلم، إذ حَكَما في الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم، والحرث: هو البستان ـ وقد روي أنّه كان بستان عنب، وهو المسمّى بالكرم ـ والنفش: رعي الغنم ليلاً، فحكم داود بقيمة المتلَف، فاعتبر الغنم فوجدها بقدر القيمة، فدفعها إلى أصحاب الحرث، إمّا لأنّه لم يكن لهم دراهم، أو تعذّر بيعها، ورضوا بدفعها، ورضي أولئك بأخذها بدلاً عن القيمة، وأمّا سليمان فقضى بالضمان على أصحاب الغنم، وأن يضمنوا ذلك بالمثل بأن يعمروا البستان حتى يعود كما كان، ولم يضيّع عليهم مُغَلَّهُ[1] من الإتلاف إلى حين العَوْد، بل أعطى أصحاب البستان ماشية أولئك ليأخذوا من نمائها بقدر نماء البستان، فيستوفوا من نماء غنمهم نظير ما فاتهم من نماء حرثهم، وقد اعتبر النَمَاءَيْن فوجدهما سواء وهذا هو العلم الذي خصّه الله به، وأثنى عليه بإدراكه».

ثمّ حكى خلاف العلماء في مثل هذه القضية، ورجّح الحكم السليماني في ضمان النفش، وفي المثل، وقال:

«وما حَكَم به نبي الله سليمان هو الأقرب إلى العدل والقياس، وقد حكم رسول الله ﷺ أنّ على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وأنّ ما أفسدت المواشي بالليل ضمان على أهلها، فصحّ بحكمه ضمان النفش، وصحّ بالنصوص السابقة، والقياس الصحيح وجوب الضمان بالمثل، وصحّ بنصّ الكتاب الثناءُ على سليمان بتفهيم هذا الحكم، فصحّ أنّه الصواب، وبالله التوفيق» [إعلام الموقعين (١/ ٣٢٦-٣٢٧)]. وانظر: المصدر السابق (٢/ ٢٥)، تهذيب السنن (٦/ ٣٤١)، مفتاح دار السعادة (١/ ٢٤٠).

---

(١) المُغَلُّ من الغَلّة: وهي كلّ شيء يحصُلُ من رَيْع الأرض أو أجرتها، ونحو ذلك، والجمع غلّاتٌ وغِلالٌ.

انظر: المصباح المنير (٤٥٢).

واحتجّ على مشروعية الأخذ بالقرائن في الاستدلال على صحة الدعوى وفسادها، بما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «**كانت امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب فذهب بابن إحداهما فقالت لصاحبتها: إنما ذهب بابنك، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود عليه السلام فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود ـ عليهما السلام ـ فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله هو ابنها، فقضى به للصغرى**»[(١)].

فبيّن وجد الدلالة من هذه القصة فقال: «فاستدلّ برضا الكبرى بذلك، وأنّها قصدت الاسترواح إلى التأسّي بمساواة الصغرى في فقد ولدها، وشفقة الصغرى عليه، وامتناعه من الرضا بذلك، دلّ على أنّها أمّه، وأنّ الحامل لها على الامتناع من الدعوى ما قام بقلبها من الرحمة والشفقة التي وضعها الله في قلب الأمّ، فاتّضحت وقَوِيت هذه القرينة عنده، حتى قدّمها على إقرارها، فإنّه حكم به لها مع قولها: «هو ابنها»، وهذا هو الحقّ». [الطرق الحكمية (٤-٥)]. وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٨٨)، زاد المعاد (٣/ ١٤٦)، بدائع الفوائد (٣/ ١١٧).

واستدل أيضاً على اعتبار القرائن بقصّة يوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾ قَالَ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [يوسف ٢٥-٢٨].

قال: «فتوصّل بقدّ القميص إلى تمييز الصادق منهما من الكاذب، وهذا لوث في أحد المتنازعين، يبيّن به أولاهما بالحقّ». [المصدر السابق].

---

(١) أخرجه البخاري في الفرائض: باب إذا ادّعت المرأة ابناً (رقم/٦٧٦٩)، ومسلم في الأقضية: باب بيان اختلاف المجتهدين (رقم/١٧٢٠).

وانظر: بدائع الفوائد (٣/ ١١٧)، زاد المعاد (٣/ ١٤٩-١٥٠).

واحتجّ على جواز تعليق الضمان بالشرط بقوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾ [يوسف: ٧٢].

فقال: «ولا يمنع تعليق الضمان بالشرط، وقد صرّح القرآن بتعليقه بالشرط، وهو محض القياس». [إعلام الموقعين (٣/ ٤١٢)].

واحتجّ أيضاً على جواز تعليق النكاح بالشرط بقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖ﴾ [القصص: ٢٧].

قال: «وقد صحّ تعليق الضمان بالشرط بنص القرآن، وتعليق النكاح بالشرط في تزويج موسى بابنة صاحب مدين، وهو من أصحّ النكاح على وجه الأرض، ولم يأت في شريعتنا ما ينسخه، بل أتت مقرّرة له، كقوله ﷺ: «**إنّ أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج**»[1] فهذا صحيح في أنّ حل الفروج بالنكاح قد يعلّق بالشرط». [إعلام الموقعين (٣/ ٣٩٩)].

واحتجّ على مشروعية القرعة، وأنّها من طرق الأحكام بقوله تعالى في قصة مريم: ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهِ إِلَيۡكَۚ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يُلۡقُونَ أَقۡلَٰمَهُمۡ أَيُّهُمۡ يَكۡفُلُ مَرۡيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يَخۡتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [آل عمران: ٤٤]

قال: «قال قتادة: كانت مريم ابنة إمامهم وسيّدهم، فتشاحّ عليها بنو إسرائيل، فاقترعوا عليها بسهامهم أيّهم يكفلها، فقرع زكريا، وكان زوج أختها، فضمّها إليه». ونحوه عن مجاهد[2] وقال ابن عباس: «لما وضعت

---

(١) أخرجه البخاري في النّكاح: باب الشرّوط في النّكاح (رقم: ٥١٥١)، ومسلم في النّكاح: باب الوفاء بالشّرط في النّكاح (رقم: ١٤١٨) عن عقبة بن عامر ﷺ.

(٢) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٣/١/٢٦٧ ـ ٢٦٨)، وعزاه السيوطي في «الدرّ المنثور» (٢/١٥٨) لعبد بن حميد وابن جرير.
وأمّا قول مجاهد فعزاه السيوطي لعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه.

مريم في المسجد اقترع عليها أهل مصلّى، وهم يكتبون الوحي فاقترعوا بأقلامهم أيّهم يكفلها»[1] وهذا متّفق عليه بين أهل التفسير.

ثمّ استدلّ بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الصافات ١٣٩-١٤١].

قال: يقول الله تعالى: «فقارع فكان من المغلوبين».

ثمّ علّق على القصّتين فقال:

«فهذان نبيّان كريمان استعملا القرعة، وقد احتجّ الأئمّة الأربعة بشرع من قبلنا، إنْ صحّ ذلك عنهم»[2]. [الطرق الحكمية ٢٢٣]. وانظر: بدائع الفوائد(٣/ ٢٦٣).

---

(١) علّقه البخاري في الشّهادات: باب القرعة في المشكلات (٥/٤٣٥ فتح)، ووصله ابن جرير في «تفسيره» (٣/١/٢٦٨) بمعناه.

(٢) أمّا أبو حنيفة فقد ذهب إلى هذا القول أكثر أصحابه.

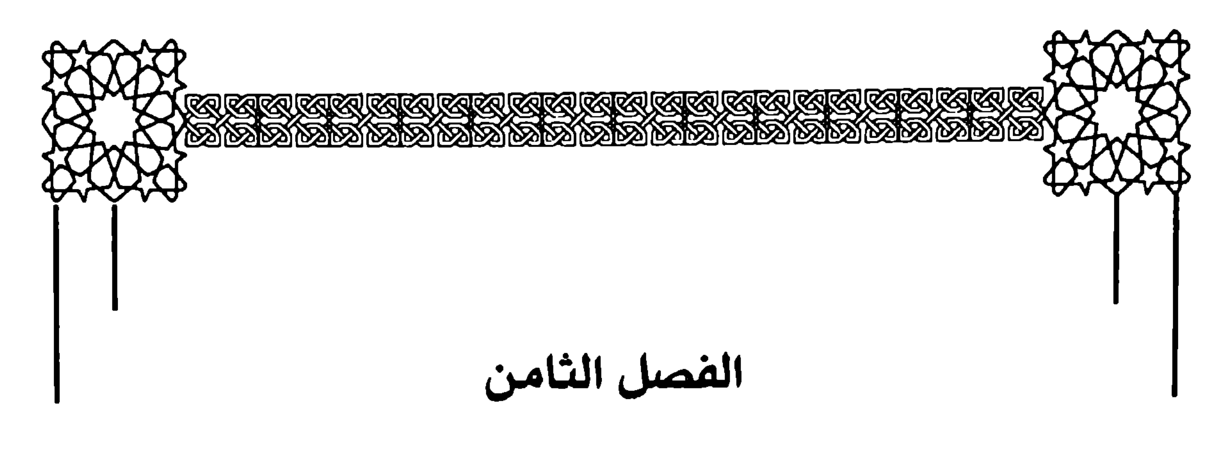
وأمّا مالك فقد حكاه عنه ابن القصّار، وقال القرطبي: «ذهب إليه أكثر أصحابنا»، واختاره ابن الحاجب.

وأمّا الشافعي فقال ابن السمعاني: «وقد أومأ إليه الشافعي في بعض كتبه»، وحكاه عن أكثر الشافعية.

وأمّا أحمد فنقل عنه في أصحّ الروايتين، واختارها أكثر أصحابه، كالقاضي أبي يعلى والحلواني وأبي الحسن التميمي.

وذهب بعض الشافعية وطائفة من الحنفية وأكثر المتكلّمين إلى أنّ شرعَ من قبلَنا ليس شرعاً لنا، وحكاه الباجي عن طائفة من المالكية، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، اختارها أبو الخطاب، واختاره الغزالي والآمدي، وإليه ذهب الشيرازي في آخر قوليه، وصحّحه ابن حزم، وقال ابن السمعاني: إنّه المذهب الصحيح والصحيح أنه شرح لنا، ويشهد له ما ثبت عن النبي ﷺ أنّه سجد في سورة «صّ» اتباعاً لداود، أخرجه أبو داود (رقم: ١٤٠٩) عن أبي سعيد الخدري بإسناد صحيح.

انظر: العدة (٣/٧٥٣)، الإحكام لابن حزم (٥/١٦٠)، إحكام الفصول (١/٣٩١)، مقدمة ابن القصار (١٤٩)، شرح اللمع (١/٥٨٢)، «كشف الأسرار» (٣/٣٩٧)، أصول السرخسي (٢/٩٩)، قواطع الأدلة (٢/٢٠٩)، المستصفى (١/٢٥١)، التمهيد (٢/٤١١)، المحصول (١/٣/٤٠١)، الإحكام للآمدي (٤/٧٨)، رفع الحاجب (٤/٥٠٩)، المسودة (١٩٣)، ميزان الأصول (٤١٩)، البحر المحيط (٩/٤١)، إرشاد الفحول (٢٤٠).



الفصل الثامن

الاستحسان

نذكر في هذا الفصل حقيقة الاستحسان عند ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ورأيه في حجّيته، ففيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة الاستحسان[1].

ذكر الإمام ابن القيّم حقيقة الاستحسان في اصطلاح الأصوليّين فقال:

القائلون بالاستحسان منهم من يقول: «هو ترك الحكم إلى حكم أولى منه»[2]، ومنهم من يقول: «هو أولى القياسين»[3].

(١) الاستحسان في اللغة عدّ الشيء حَسَناً. انظر: لسان العرب مادة: حسن (٦٣٩/١)، القاموس المحيط (١٥٣٤).

(٢) وهو تعريف القاضي أبي يعلى، ورده تلميذه أبو الخطاب فقال: «هذا ليس بشيء، لأنّ الأحكام لا يقال بعضها أولى من بعض، ولا بعضها أقوى من بعض، وإنّما القوّة للأدلة». وعلّق عليه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: هذه مناقشة لفظية.
انظر: العدّة (١٦٠٧/٥)، التمهيد (٩٣/٤)، المسودة (٤٥٣).

(٣) ذكره القاضي أبو يعلى، وعبّروا عنه أيضاً بلفظ: «العدول عن موجب إلى قياس أقوى منه»، وقال أبو الخطاب: «وهذا باطل، لأنّهم إذا تركوا القياس لنصّ أو تنبيه كان ذلك استحساناً».
انظر: الإحكام للآمدي (٣٩١/٤)، قواطع الأدلة (٥٢١/٤)، نهاية الوصول (٤٠٠٦/٩)، «كشف الأسرار» (٢/٤)، البحر المحيط (٩٠/٦).

ثم اختار بأنّ حقيقة الاستحسان هو تخصيص العلة فقال:

«والاستحسان يرجع إلى تخصيص العلة، بل هو نفسه، كما قاله أبو الحسن البصري والرازي وغيرهما»[1]. [بدائع الفوائد (٤/ ١٢٥-١٢٦)].

المبحث الثاني: حجّية الاستحسان.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الاستحسان بمجرّد الرأي، ومن غير دليل باطل، ولا يُعتبر به، وقد أومأ إلى هذا في مواضع من كتابه "إعلام الموقعين»، منها، ما ذكره في أنواع الرأي الباطل، حيث نقل كلام العلامة ابن عبدالبّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك، مستشهداً به، مُقرّاً به، فقال:

«النوع الخامس: ما ذكره أبو عمر بن عبدالبر عن جمهور أهل العلم أنّ الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ، وعن أصحابه، والتابعين رضي الله عنهم أنّه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون». [إعلام الموقّعين (١/ ٦٩)].

ومنها ما جاء في مبحث القياس في شرح كتاب عمر في القضاء، حيث قال:

---

(١) وإليه ذهب أبو الخطاب وبعض الحنفية، ولهذا عبّروا عنه بلفظ: «تخصيص قياس بدليل أقوى منه»، وهناك تعاريف أخرى للاستحسان منها:

«أنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر التعبير عنه». وردّه الغزالي وقال: «وهذا هوس، لأنّ ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنّه وهم وخيال أو تحقيق؟».

وقال أبو بكر بن العربي: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين».

وقيل: «ما يستحسنه المجتهد بعقله»، وهو باطل بالاتّفاق، لعدم جواز الحكم في الشرع بمجرّد الهوى والتشهّي.

انظر: شرح العمد (٢/ ١٩٠)، شرح اللمع (٤/ ١١١٤)، رفع الحاجب (٤/ ٥٢٢)، المحصول (٢/ ٣/ ١٦٦)، الإبهاج (٣/ ١٨٩). المستصفى (١/ ٢٧٤ ـ ٢٨١)، روضة الناظر (٢/ ٥٣٢ ـ ٥٣٥)، إحكام الفصول (ف/ ٧٤٩)، أصول السرخسي (٢/ ٢٠١)، الاعتصام (٢/ ٢٠٨).

«وقد أمرنا الله بردّ ما تنازعنا فيه إليه وإلى رسوله، فلم يبح لنا قطّ أن نردّ ذلك إلى رأي، ولا قياس، ولا تقليد إمام، ولا منام، ولا كشوف، ولا إلهام، ولا حديث قلب، ولا استحسان، ولا معقول، ولا شريعة الديوان، ولا سياسة الملوك، ولا عوائد الناس التي ليس على شرائع المسلمين أضرّ منها، فكلّ هذه طواغيت من تحاكم إليها، أو دعا منازعه إلى التحاكم إليها فقد حاكم إلى الطاغوت». [المصدر السابق (١/٢٤٤)].

ومنها قوله في المبحث السابق: «ونحن نقول قولاً ندين الله به، ونحمد الله على توفيقنا له، ونسأله الثبات عليه: إنّ الشريعة لم تحوجنا إلى قياس قطّ، وأنّ فيها غنية وكفاية عن كلّ رأي، وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها». [المصدر السابق (١/٢٦٨)]. وانظر: (٤/٢٤٤)، وكتاب السماع (١٤٦).

ومنها ما ذكره في مسألة المشتركة في الفرائض، فقد رجّح القول باختصاص ولد الأم فيها بالثلث، ثم قال: «فمن أعطى العَصَبة مع استغراق الفروض المال خرج عن قياس الأصول، وعن موجب النصّ. فإن قيل: فهذا استحسان. قيل: لكنّه استحسان يخالف القرآن والميزان»[1]. [المصدر السابق (١/٣٥٧)].

---

(١) وهذا ما أنكره الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقال قولته الشهيرة: «من استحسن فقد شرع»، وقال أيضاً: «الاستحسان تلذّذ»، وعقد له فصلاً في كتابه الأم بعنوان: «إبطال الاستحسان» بل أفرد ذلك بالتصنيف، وقد حكاه هو وبشر المريسي عن أبي حنيفة، وكذا نسبه إليه بعض الأصوليّين كالجويني والغزالي، وصحّح هذه النسبة أبو إسحاق الشيرازي، وقال الزركشي: «وهو الصواب في النقل عن أبي حنيفة».

وحكاه أحمد بن حنبل عن أصحاب أبي حنيفة، ونقله أبو الوليد الباجي عن بعض البصريّين من أصحاب مالك، وأصحاب أبي حنيفة.

وحكاه أبو الحسين البصري عن أصحاب أبي حنيفة، وعن شيخه أبي عبدالله، ولكن متأخّري الحنفية أنكروا ما حكي عن إمامهم، وقال البزدوي: «أبو حنيفة ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ أجلّ قدراً وأشدّ ورعاً من أن يقول في الدين بالتشهّي أو عمل بما استحسنه من دليل قام عليه شرعاً». =

وأما إذا كان الاستحسان لدليل، وهو العدول عن القياس إلى ما هو أقوى منه فإنه يقول به، وهو راجع إلى تخصيص العلة كما تقدّم.

= والحقّ أنّ الإمام الشافعي أجلّ من أن يتقوّل على أبي حنيفة، أو أن ينسب إليه ما لم يقله، وقد نقل عنه القول بالاستحسان هذا في مسائل؛ والإمام أبو حنيفة قد ترك العمل بخبر الواحد في الحدود والكفّارات، وبخبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، وإذا عارضه قياس، فكيف لا يترك القياس بالاستحسان؟ وقد قال صاحبه محمد بن الحسن الشيباني عنه: «إنّ أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: «أستحسن» لم يلحق به أحد»، فلا وجه لإنكار الحنفية ذلك، ومحمد من أخصّ تلاميذه، وأعلمهم بآرائه.

وقد حاول بعض الحنفية أن يوجّهوا رأيه، ويبيّنوا مراد كلام المتقدّمين منهم، فقال أبو الحسن الكرخي: «إنّ لفظ الاستحسان عندهم ينبئ عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً» وفي لفظ: «هو أن يعدل عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول عن الأول»، وردّ بأنّ هذا لا خلاف عنه، ولا يجوز أن يفسّر به.

ثم هو غير مانع، لأنّه يقتضي أن يكون العدول من العموم إلى التخصيص، ومن المنسوخ إلى الناسخ استحساناً، وليس كذلك وفاقاً.

ثم جاء آخرون، وفصّلوا الكلام في الاستحسان، وحقّقوا المقصود منه، فذكروا أنّ الاستحسان نوعان: عام وخاص.

أمّا العام: فهو كلّ دليل في مقابلة القياس الظاهر يقتضي العدول عن القياس من نصّ أو قول صحابي أو إجماع أو ضرورة.

وأمّا الخاص: فهو القياس الخفيّ في مقابلة القياس الجلّي، ونظراً لهذا النزاع في حقيقة الاستحسان ذهب جماعة من المحقّقين كابن السمعاني وابن قدامة والآمدي وابن الحاجب وغيرهم إلى أنّه لا يتحقّق استحسان مختلف فيه.

ولهذا قال أبو إسحاق الشيرازي: «إن كان مذهبهم على ما قال الكرخي، وعلى ما قال الآخر، وهو القول بأقوى الدليلين، فنحن نقول به، وارتفع الخلاف، وإن كان مذهبهم على ما حكاه الشافعي فليس هذا دليلاً، وإنّما هو استحسان من غير دليل».

انظر: الرسالة (٢٥ ـ ٥٠٣)، الأم (٧/٢٦٧)، الإحكام لابن حزم (٦/١٦)، التلخيص (ف/١٧٨٥)، الوصول (٢/٣١٩)، الإشارة للباجي (٣١٢)، المحصول لابن العربي (١٣١)، الإبهاج (٣/١٨٨)، أصول ابن المفلح (٤/١٤٦١)، «كشف الأسرار» النسفي (٢/٢٩٠)، شرح الإسنوي (٣/١٣٨)، شرح التلويح (٢/٨٣)، فواتح الرحموت (٢/٣٢١)، تشنيف المسامع (٣/٤٣٦)، البحر المحيط (٦/٨٧)، الموافقات (٤/٢٠٥)، إرشاد الفحول (٢٤٠)، وكذا المراجع المتقدمة.

وقد وقفت له على مسألتين قال فيهما بالاستحسان.

أوّلهما: توبة السارق إذا قطعت يده، هل من شرطها ضمان العين المسروقة لربها؟

حكى خلاف العلماء في المسألة، ونقل قول فقهاء المدينة ـ مالك وغيره ـ: إن كان له مال ضَمِنَها، وإن لم يكن له مال فلا ضمان عليه. ثمّ علّق على هذا القول فقال:

«وهذا استحسان حسن جدّاً، وما أقربه من محاسن الشرع، وأولاه بالقبول، والله سبحانه وتعالى أعلم». [مدارج السالكين (١/ ٣٦٧-٣٦٨)].

المسألة الثانية: توريث الكافر إذا أسلم بعد موت قريبه المسلم، وقبل قسم تركته.

فرجّح أنّه يرثه وقال:

«إنّ توريث المسلم قبل القسمة مما يرغّب في الإسلام ويزيد فيه، ويدعو إليه، فلو لم يكن فيه إلاّ مجرّد الاستحسان لكان ذلك من محاسن الشريعة وكمالها..». [أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٥٧-٤٥٨)].

وقد نقل عن الإمام أحمد إطلاقه القول بالاستحسان في مسائل، فقال:

«قال أحمد في رواية صالح في المضاربة إذا خالف فاشترى غير ما أمر به صاحب المال، فالربح لصاحب المال، ولهذا أجرة مثله إلاّ أن يكون الربح محيطاً بأجرة مثله فيذهب، قال: «وكنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال ثم استحسنت».

وقال في رواية الميموني: «أستحسن أن يتيمّم لكلّ صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث أو يجد الماء».

وقال في رواية المروزي: «يجوز شراء أرض السواد، ولا يجوز بيعها، فقيل له: كيف تشتري ممن لا يملك؟ فقال: القياس كما يقول،

ولكن هو استحسان، واحتجّ بأنّ أصحاب النبي ﷺ رخّصوا في شراء المصاحف، وكرهوا بيعها، وهذا يشبه ذلك».

وقال في رواية بكر بن محمد فيمن غصب أرضاً وزرعها: «الزّرع لربّ الأرض، وعليه النفقة، وليس هذا شيئاً يوافق القياس، أستحسن أن يدفع إليه نفقته[1].

ثم نقل عنه ما يوهم أنّه ينكر الاستحسان، فقال:

«وقال في رواية أبي طالب أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئاً خلاف القياس، قالوا: نستحسن هذا، وندع القياس، فيدعون [الذي][2] يزعمون أنه الحقّ بالاستحسان، قال: وأنا أذهب إلى كلّ حديث جاء، ولا أقيس عليه.

فقال القاضي: ظاهر هذا يقتضي إبطال القول بالاستحسان، وأنّه لا يجوز قياس المنصوص عليه على المنصوص عليه، وجعل المسألة على روايتين، ونصر هو وأتباعه رواية القول بالاستحسان».

ثم تعقّب القاضي بما نقله عن شيخ الإسلام ابن تيمية فقال:

«ونازعهم شيخنا في مراد أحمد من كلامه[3] وقال: مراده أنّي استعمل النصوص كلّها، ولا أقيس على أحد النصّين قياساً يعارض النصّ الآخر، كما يفعل من ذكره، حيث يقيسون على أحد النصّين ثمّ يستثنون موضع الاستحسان. إمّا لنصّ أو لغيره؛ والقياس عندهم موجب العلّة، فينقضون العلّة التي يدّعون صحّتها مع تساويها في مجالها، وهذا من أحمد بيّن أنه

---

(١) انظر: العدة (١٦٠٤/٥)، التمهيد (٨٧/٤).

(٢) في الأصل: الذين، وهو تصحيف، والتصحيح من المسوّدة (٤٥٢)، وورد في التمهيد (٨٩/٤) [ما] بدل [الذي].

(٣) وكذا نازعه أبو الخطاب في ذلك، وقال: «وعندي أن أنكر عليهم الاستحسان من غير ذلك، ولهذا قال: يتركون القياس الذي يزعمون أنّه الحقّ بالاستحسان، فلو كان الاستحسان عن دليل ذهبوا إليه لم يكره، لأنّه حقّ أيضاً، وقال: «أنا أذهب إلى كلّ حديث جاء ولا أقيس». معناه أني أترك القياس بالخبر، هذا هو الاستحسان بالدليل».
انظر: التمهيد (٨٩/٤ ـ ٩٠).

يوجب طرد العلّة الصحيحة، وأنّ انتقاضها مع تساويها في مجالها يوجب فسادها؛ ولهذا قال: لا أقيس على أحد النصّين قياساً ينقضه النصّ الآخر.

وهذا مثل حديث أمّ سلمة عن النبّي ﷺ: «**إذا أراد أحدكم أن يضحّي ودخل العشر فلا يأخذ من شعره ولا من بشرته شيئاً**» رواه مسلم والنسائي وغيرهما[1]، مع حديث عائشة: «كنت أفتل قلائد هدي النبّي ﷺ ثمّ نبعث به وهو مقيم لا يحرم عليه شيء ممّا يحرم على المحرم». رواه البخاري ومسلم والنسائي وغيرهم[2].

والنّاس في هذا على ثلاثة أقوال:

منهم من يسوّي بين الهدي والأضحية في المنع، ويقول: إذا بعث الحلال هدياً، صار مُحْرِماً، ولا يحلّ حتّى ينحر، كما روي عن ابن عباس وغيره، ومنهم من يسوي بينهما في الإذن ويقول: بل المضحّي لا يُمنع عن شيء كما لا يُمنع باعث الهدي، فيقيسون على أحد النصّين ما يعارض الآخر، وفقهاء الحديث كيحيى بن سعيد، وأحمد، وغيرهما، عملوا بالنصّين، ولم يقيسوا أحدهما على الآخر، وكذلك عند أحمد وغيره من فقهاء الحديث لما أمر النبي ﷺ أن يصلّيَ الناس قعوداً إذا صلّى إمامهم قاعداً، رواه البخاري ومسلم والنسائي وغيرهم[3]. ثم لما افتتحوا الصلاة

---

(١) أخرجه مسلم في الأضاحي: باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة، وهو يريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئاً (رقم: ١٩٧٧) والنسائي في أول كتاب الضحايا (رقم: ٤٣٧٣)، وكذا أبو داود في الضحايا: باب الرجل يأخذ من شعره في العشر وهو يريد أن يضحّي (رقم: ٢٧٩١)، والترمذي في الأضاحي: باب ترك أخذ الشعر لمن أراد أن يضحّي (رقم: ١٥٢٣)، وابن ماجه في الأضاحي: باب من أراد أن يضحّي فلا يأخذ في العشر من شعره وأظفاره (رقم: ٣١٤٩).

(٢) أخرجه البخاري في الحج: باب من أشعر وقلّد بذي الحليفة ثم أحرم (رقم: ١٦٩٦)، ومسلم في الحج: باب استحباب بعث الهدي إلى الحرم لمن لا يريد الذهاب بنفسه... (رقم: ٣٦٦)، والنسائي في المناسك: باب فتل القلائد (رقم: ٢٧٧٤)، وكذا ابن ماجه في المناسك: باب تقليد البُدْن (رقم: ٣٠٩٤).

(٣) أخرجه البخاري في الأذان: باب إنّما جُعِل الإمام ليؤتمّ به (رقم: ٦٨٩)، ومسلم في=

قياماً أتمها بهم قياماً، رواه مسلم وأبو داود والنسائي[1]، فعمل بالحديثين، ولم يقس على أحدهم قياساً ينقض الآخر ويجعله منسوخاً كما فعل غيره.

قلت: وكذلك فعل في حديث الأمر بالوضوء من لحوم الإبل، وتَرْكِ الوضوء مما مسّت النار، عمل بهما، ولم يقس على أحدهما قياساً يبطل الآخر، ويجعله منسوخاً. وكذلك فعل في أحاديث المستحاضة ونظائرها». [بدائع الفوائد (٤/١٢٤-١٢٥)].

كما نقل عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ العمل بالاستحسان في مواضع فقال:

«الشافعي يبالغ في ردّ الاستحسان، وقد قال به في مسائل:

أحدها: أنّه يستحسن في المتعة في حقّ الغني أن يكون خادماً، وفي حقّ الفقير مقنعة، وفي حقّ المتوسط ثلاثين درهماً.

الثانية: استحسن التحليف بالمصحف.

الثالثة: أنّه استحسن في خيار الشفعة أن تكون ثلاثة أيام.

= الصلاة: باب ائتمام المأموم بالإمام (رقم: ٤١١)، والنسائي في الإمامة: باب الائتمام بالإمام يصلّي قاعداً (رقم: ٨٣١)، وكذا أبو داود في الصلاة: باب الإمام يصلّي من قعود (رقم: ٦٠١) عن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أنّ رسول الله ﷺ ركب فرساً فصُرِعَ عنه، فجحش شِقُّه الأيمن، فصلّى صلاةً مِنَ الصّلوات وهو قاعد، فصلّينا وراءه قعودا، فلمّا انصرف قال: «**إنما جُعِل الإمام ليؤتمّ به، فإذا صلّى قائماً فصلُّوا قياماً، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربّنا ولك الحمد، وإذا صلّى جالساً، فصلُّوا جلوساً أجمعون**».

(١) أخرجه البخاري في الأذان: باب من أسمعَ النّاس تكبير الإمام (رقم: ٧١٢)، ومسلم في الصلاة: باب استخلاف الإمام إذا عَرَض له عذر من مرض وسفر وغيرهما (رقم: ٤١٨)، والنسائي في الإمامة: باب الائتمام بالإمام يصلّي قاعداً (رقم: ٨٣١)، وكذا ابن ماجه في إقامة الصلاة والسنّة فيها: باب ما جاء في صلاة رسول الله ﷺ في مرضه (رقم: ١٢٣٢) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : **في قصّة صلاته ﷺ في مرض موته**، ومحلّ الشاهد من الحديث: «**فكان رسول الله ﷺ يصلّي بالنّاس جالساً، وأبو بكر قائماً، يقتدي أبو بكر برسول الله ﷺ، والنّاس يقتدون بصلاة أبي بكر رضي الله عنه**».

الرابعة: أنّه نصّ في أحد أقواله أنّه يبدأ في النضال بمخرج السبق اتّباعاً لعادة الرّماة، قال أصحابه: هو استحسان[1]»[2] [المصدر السابق (٤/ ٣٢)].



(١) وقد بيّن المحقّقون من الشافعية، كالإصطخري وابن القاص والقفّال والسنجي والماوردي والروياني وابن السبكي وغيرهم المراد منه: وهو أنّ الشافعي إنّما استحسن ذلك بدليل يدلّ عليه.
انظر: رفع الحاجب (٤/٥٢٤)، الإبهاج (٣/١٩١)، البحر المحيط (٦/٩٥).

(٢) وهناك مسائل أخرى قال فيها بالاستحسان، فاتت الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ. انظر المراجع السابقة.

اختيارات ابن القيّم الأُصولية

جمعًا ودراسة

إعداد

أبي عبد الرحمن عبد المجيد جُمعة الجزائري

إشراف وتقديم

الشيخ أبي عبد المُعِز محمد علي فركوس

المُجلَّد الثّاني

دار ابن باديس

دار ابن حزم



الفصل التاسع

المصلحة المرسلة(١)

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى الاحتجاج بالمصلحة، واعتبارها أصلاً من أصول الاستنباط، تبنى عليه الأحكام(٢).

---

(١) المصلحة في اللغة: واحدة المصالح، من الصلاح وهو ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد.
انظر: لسان العرب مادة (صلح)، القاموس المحيط (٢٩٣).
وأمّا في الاصطلاح: فتنقسم المصالح باعتبار شهادة الشرع لها إلى ثلاثة أقسام:
أحدها: ما شهد الشرع باعتباره، وهو حجّة وفاقاً.
ثانيها: ما شهد الشرع ببطلانه، وهو غير معتبر وفاقاً.
ثالثها: ما لم يشهد له الشرع باعتبار ولا بإبطال، وهذا القسم هو المسمّى بالمصالح المرسلة، ويلقب أيضاً بالاستصلاح، والاستدلال المرسل، والمناسب المرسل، وأطلق عليه الجويني وابن السمعاني لفظ: «الاستدلال»؛ وسمِّيَت «مرسلة» لإطلاقها عن تنصيص الشرع على اعتبارها أو إلغائها.
انظر: البرهان (١١١٣/٢)، قواطع الأدلة (٤٩١/٤)، المستصفى (٢٨٤/١)، الإحكام للآمدي (٣٩٤/٤)، روضة الناظر (٥٣٧/٢)، نهاية الوصول (٣٩٩٦/٩)، البحر المحيط (٧٦/٦).

(٢) وهو المنقول عن مالك، وحكي عن أبي حنيفة وعن الشافعي في القول القديم، ورجّحه الرازي.
وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلّمين إلى منع التمسّك بها مطلقاً، منهم ابن الباقلاني وأتباعه، واختاره ابن الحاجب وابن قدامة والآمدي وهو قول متأخّري الحنابلة من أهل الأصول والجدل. =

ويقرّر بأنّ الشريعة الإسلامية قد اشتملت على مصالح العباد في

= وذهب الغزالي وتابعه البيضاوي والصفي الهندي وغيرهما إلى أنّه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلّيّة اعتُبِرَت، وإلاّ فلا، فالضرورية ما تكون في الضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب، والقطعية هي التي يجزم بحصول المصلحة فيها، والكلّية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للسلمين.

مثاله: أنّ الكفار إذا تترّسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا، وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافّة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد له بالشرع، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكلّ حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنّنا نعلم قطعاً أنّ مقصود الشرع تقليل القتال، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معيّن، بل بأدلّة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب غريب، لم يشهد له أصل معيّن، فينقدح اعتبار هذه المصلحة باعتبار الأوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية قطعية كلّية.

كذا قال الغزالي، وقد نوزع في اشتراط القطع به، وعدم الاكتفاء بالظنّ الغالب.

وفي المسألة قول رابع، وهو: إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلّيّ من أصول الشرع، أو لأصل جزئيّ جاز بناء الأحكام عليها، وإلا فلا، حكاه ابن برهان عن الشافعي واختاره.

والحقّ أن المصلحة المرسلة وإن أنكرها من أنكرها، فإنّ المذاهب كلّها قد أخذوا بها في مسائل عدّة، لم يشهد لها أصل معيّن، بل هي مستندة إلى جنس تصرّفات الشرع، ومقاصده على نحو كليّ كما أومأ إلى ذلك الإمام ابن القيّم.

وقد قال ابن دقيق العيد: «الذي لا شكّ فيه أنّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة».

وقال القرافي: «إنّ المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق، لأنّهم يقيسون ويفرّقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلاّ ذلك».

وقال أيضاً: «ينقل عن مذهبنا أنّ من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسدّ الذرائع، وليس كذلك، فأمّا المصلحة المرسلة فغيرنا يصرّح بإنكارها، ولكنّهم عند التفريع نجدهم يعلّلون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة». =

المعاش والمعاد، وأنها جاءت لتحقيق هذه المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها وفي هذا يقول:

«إنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن دخلت فيها بالتأويل». [إعلام الموقعين (١٤/٣)].

ويقول أيضاً: «إذا تأمّلت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قُدِّمَ أهمُّها وأجلُّها(*) وإن فاتت أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت عطّل أعظمها فساداً باحتمال أدناها.

وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه، دالّة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته، ولطفه بعباده وإحسانه إليهم.

وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها، وورود من صفو حوضها، وكلّما كان تضلّعه منها أعظم كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل.

ولا يمكن أحد من الفقهاء أن يتكلّم في مآخذ الأحكام وعللها، والأوصاف المؤثّرة فيها حقّاً وصدقاً إلاّ على هذه الطريقة». [مفتاح دار

= انظر: المستصفى (٢٩٣/١)، الوصول (٢٨٦/٣)، المحصول (٢٢٢/٣/٢)، روضة الناظر (٥٤٠/٢)، رفع الحاجب (٥٢٧/٤)، المسودة (٤٥٠)، تخريج الفروع (٣٢٠)، تنقيح الفصول (٤٤٦ ـ ٤٤٨)، الإبهاج (١٧٧/٣)، تشنيف المسامع (٣٠٠/٣)، نهاية السول (١٣٦/٣)، نهاية الوصول (٣٩٩٩/٩)، أصول ابن مفلح (١٤٦٨/٤)، الجواهر الثمينة (٢٤٩)، مجموع الفتاوى (٣٤٤/١١)، الاعتصام (١١٣/٢). وكذا المصادر السابقة.

(*) ضبطها محقّق الكتاب: قَدَمُ أهمِّها وأجلِّها، وهو خطأ فاحش.

السعادة (٢/ ٣٦٢-٣٦٣)]. وانظر أيضاً: (٢/ ٣٥٦-٣٨٥)، زاد المعاد (٣/ ٤٨٥، ٥/ ٨١٠)، إغاثة اللهفان (١/ ٣٦٥)، مدارج السالكين (١/ ٣٨٨)، كتاب السماع (٣١١)، أحكام أهل الذمة (٥٠٢)، تهذيب السنن (٥/ ٦١).

ويقرّر أيضاً أنّ المصلحة، وإن لم يدل عليها نصّ خاص، فإنّها تندرج تحت أصل عام من أصول الشرع المتضمّن لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، الذي دلّت عليه النصوص في الجملة، فهي تلائم تصرّفات الشرع، وترجع إلى حفظ مقصوده، ولا تخالف أصلاً من أصوله.

وقد أوضح هذا في معرض حكايته لمناظرة جرت بين أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي وبين بعض الفقهاء في جواز العمل في السلطنة الشرعية بالسياسة فقال:

«قال ابن عقيل: العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام، وقال الآخر: لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلاّ تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق عليٍّ كرّم الله وجهه الزنادقة في الأخاديد، ونفي عمرَ نصْرَ بن حجّاج».

هكذا يرى ابن عقيل أنّ العمل في السلطنة بالسياسة يحقّق المصالح للناس، ويدفع عنهم المفاسد، وإن لم يدلّ على ذلك دليل من الكتاب أو السنّة، فكلّ سياسة كان مقصود ذلك، فهي من الشرع إلاّ إذا عارضت دليلاً من أدلّته.

وقد نقله ابن القيّم رحمه الله مستشهداً به، مقرّاً به، وعلّق عليه قائلاً:

«إنّ الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحقّ، وقامت أدلّة

العقل، وأسفر صُبْحُه ـ بأيّ طريق كان ـ فثَمَّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلّته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر، بل بيّن بما شرعه من الطرق أنّ مقصوده إقامة الحقّ والعدل وقيام الناس بالقسط، فأيّ طريق استخرِجَ بها الحقّ، ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنّما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبّه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحقّ إلاّ وهي شِرْعَة وسبيلٌ للدّلالة عليها، وهل يُظَنُّ بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟».

ثمّ احتجّ على اعتبار المصالح المرسلة بفعل الصحابة، حيث اجتهدوا في وقائع كثيرة، ولم يكن مستندهم في ذلك إلاّ المصالح المرسلة، وساق في ذلك أمثلة كثيرة فقال:

«من ذلك تحريق الصدّيق اللوطيّ، وإلقاء أمير المؤمنين عليّ ـ كرم الله وجهه ـ له من شاهق على رأسه، ومن ذلك تحريق عثمان المصاحف المخالفة للمصحف الذي جمع الناس عليه، وهو الذي بلسان قريش، ومن ذلك تحريقُ الصدّيقِ الفُجاءةَ السُّلمي، ومن ذلك اختيار عمر ﷺ للناس إفراد الحجّ، وأن يعتمروا في غير أشهر الحجّ، فلا يزال البيت الحرام معموراً بالحجاج والمعتمرين، ومن ذلك منع عمر ﷺ الناس من بيع أمهات الأولاد، وقد باعوهن في حياة رسول الله ﷺ، وحياة أبي بكر ﷺ وأرضاه، ومن ذلك إلزامه بالطلاق الثلاث لمن أوقعه بفم واحد عقوبة له ـ كما صرّح هو بذلك ـ وإلاّ فقد كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدراً من إمارته هو يُجعل واحدة، إلى أضعاف ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمّة، وهي مشتقّة من أصول الشريعة وقواعدها». [إعلام الموقعين (٤/ ٣٧٢-٣٧٤)]. وانظر: الطرق الحكمية (١٠-١٢)، بدائع الفوائد (٣/ ١١٧، ١٥٢-١٥٣).

وقد علّق على هذه الآثار وغيرها في موضع آخر فقال:

«والمقصود أنّ هذا وأمثاله سياسة جزئيّة بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة، فظنّها من ظنّها شرائع عامة لازمة للأمّة إلى يوم القيامة، ولكلّ عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين.

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمّة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنّة، ولكن، هل هي من الشرائع الكليّة التي لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة، أم من السياسات الجزئيّة التابعة للمصالح، فتقيّد بها زماناً ومكاناً؟». [الطرق الحكمية (١٤-١٥)].

ولقد بنى مسائل كثيرة على المصلحة المرسلة تناثرت في كتبه منها: جواز تعليق العقود بالشروط، فقال:

«وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات والالتزامات وغيرها بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغني عنه المكلّف». [إعلام الموقعين (٣/ ٣٩٩)].

ومنها: جواز وقف العقود، إذا تصرّف الرجل في حقّ الغير بغير إذنه، قال:

«إنّ القول بوقف القول العقود مطلقاً هو الأظهر في الحجّة، وليس في ذلك ضرر أصلاً، بل هو إصلاح بلا إفساد، فإنّ الرجل قد يرى أن يشتري لغيره أو يبيع له أو يؤجّر له أو يستأجر له ثمّ يشاوره، فإن رضي وإلاّ لم يحصل له ما يضرّه؛ وكذلك في تزويج وليّته ونحو ذلك». [المصدر السابق (٢/ ٣٧)].

وقد خرّج على هذا الأصل مسائل كثيرة منها:

«لو رأى شاة غيره تموت فذبحها حفظاً لماليتها عليه كان ذلك أولى من تركها تذهب ضياعاً، وإن كان من جامدي الفقهاء من يمنع من ذلك ويقول: هذا تصرّف في ملك الغير، ولم يعلم هذا اليابس أنّ التصرّف في ملك الغير إنّما حرّمه الله لما فيه من الإضرار به، وترك التصرّف ههنا هو الإضرار.

ومنها: لو استأجر غلاماً فوقعت الأكلة في طرفه فتيقّن أنّه إن لم يقطعه سرت إلى نفسه فمات، جاز له قطعه ولا ضمان عليه». [المصدر السابق (٢/ ٣٩٣-٣٩٤)].

ومن ذلك: من أدّى عن غيره واجباً بغير إذنه، فإنّه يرجع ببدله، وفي هذا يقول:

«لو علم المتصرّف لحفظ مال أخيه أن نفقته تضيع، وأنّ إحسانه يذهب باطلاً في حكم الشرع لما أقدم على ذلك، ولضاعت مصالح الناس، ورغبوا عن حفظ أموال بعضهم بعضاً، وتعطّلت حقوق كثيرة، وفسدت أموال عظيمة، ومعلوم أنّ شريعةَ من بهرت شريعته العقول، وفاقت كلّ شريعة، واشتملت على كلّ مصلحة، وعطّلت كلّ مفسدة تأبى ذلك كلّ إباء». [المصدر السابق (٣/ ٣)].

ومن ذلك: اجتهاد الأئمّة بدى أنّه يكون حسب المصلحة، وقد خرّج على هذا الأصل فروعاً كثيرة، منها:

تغريم المال غير المقدر: قال: «الصواب أنّه يختلف باختلاف المصالح، ويرجع إلى اجتهاد الأئمّة في كلّ زمان ومكان حسب المصلحة». [المصدر السابق (٢/ ٩٨)].

ومنها: عقوبة الجرائم؛ قال: «لما كانت مفاسد الجرائم بعد متفاوتة غير منضبطة في الشدّة والضعف والقلّة والكثرة - وهي ما بين النظرة والخلوة والمعانقة - جعلت عقوبتها راجعة إلى اجتهاد الأئمّة، وولاة الأمور بحسب المصلحة في كلّ زمان ومكان، وبحسب أرباب الجرائم في أنفسهم». [المصدر السابق (٢/ ١٠٩)].

ومنها أنّ النّاس إذا احتاجوا إلى صناعة طائفة - كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك - فلوليّ الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنّه لا تتّم مصلحة الناس إلاّ بذلك. [الطرق الحكمية: ١٩٢]. وانظر: المصدر السابق (١٨٥وما بعدها)، زاد المعاد (٣/ ١٠٩، ١١٠، ١١٨، ٣٠٤، ٣٤٨، ٤٢٣، ٤٣٣، ٤٨٦، ٤٩٠، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥٥٨، ٥٧٤، و٥/ ٢٧٠،

٣٦٢، ٤٢٢، ٤٣٦، ٤٣٧، ٦٠٦)، أحكام أهل الذمة (١/ ٣٣، ١٦٢، و٢/ ٦٨٢، ٦٨٧، ٦٩٠، ٦٩٨).

ومن ذلك توريث المسلم من الذمّي، فقد اختار الجواز، وبناه على المصلحة. وقال:

«إنّ في توريث المسلمين منهم ترغيباً في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمّة، فإنّ كثيراً منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئاً. وقد سمعنا ذلك منهم من غير واحد منهم شفاهاً، فإذا علم أنّ إسلامه لا يسقط ميراثه، ضعُف المانع من الإسلام، وصارت رغبته فيه قويّة، فإنّ هذه مصلحة ظاهرة يشهد لها الشرع بالاعتبار في كثير من تصرفاته، وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم، وليس في هذا ما يخالف الأصول». [أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٦٤)]. وانظر: مسائل أخرى في المصدر السابق (١/ ٣٤٤، ٢/ ٥٠٢)، زاد المعاد (٥/ ٤٨٥، ٤٩٠، ٥٠٤ و ٥/ ٨١٠)، إغاثة اللهفان (١/ ٣٦٥)، تهذيب السنن (٥/٦١).

وذكر أنّ جميع العلماء قد اعتبروا المصلحة المرسلة في مسائل فقال:

«وهذا الذي ذكرناه جميع الفقهاء يقولون به في الجملة، وإن تنازعوا في كثير من موارده».

ثم ساق لذلك عدة أمثلة، منها:

«أنّ الضيف يشرب من كوز صاحب البيت، ويتّكئ على وسادته، ويقضي حاجته في مرحاضه من غير استئذان باللفظ له، ولا يعدّ بذلك متصرّفاً في ملكه بغير إذنه.

ومن ذلك أخذ ما يسقط من الإنسان مما لا تتبعه همّته، كالسوط والعصا والفلس والتّمرة.

ومن ذلك جواز قضاء الحاجة في الأقدحة والمزارع التي على الطرقات بحيث لا تنقطع منها المارّة، وكذلك الصلاة فيها، ولا يكون ذلك نصْباً لها، ولا تصرّفاً ممنوعاً.

ومن ذلك القضاء بالأجرة للغسّال والخبّاز والطبّاخ والدقّاق وصاحب الحمام والقيّم، وإن لم يعقد معه عقد إجارة اكتفاء بشاهد الحال ودلالته، ولو استوفى هذه المنافع ولم يعطهم الأجرة، عدّ ظالماً غاصباً مرتكباً لما هو من القبائح المنكرة». [انظر: الطرق الحكمية (١٥ وما بعدها)].





الفصل العاشر

سدّ الذرائع

لقد بحث الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الأصل بالتفصيل، حيث عقد في ذلك فصلاً، بيّن فيه حقيقة الذريعة وأقسامها، وحقّق خلاف العلماء في الاعتداد بها، مع بيان رأيه في ذلك، وعرض أدلّته، كما ذكر ما ينبني على اعتبار سدّ الذرائع من تحريم الحيل، وفي الختام ذكر شروط الأخذ بقاعدة سدّ الذرائع، ولتحرير ذلك نقسّم هذا الفصل إلى أربعة مباحث.

المبحث الأول: تعريف الذرائع(١).

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حقيقة الذريعة فقال:

«الذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»(٢). [إعلام الموقعين (١٤٧/٣)].

---

(١) الذرائع لغة: جمع ذريعة، وهي الوسيلة، وقد تذرّع فلان بذريعة أي توسّل.
انظر: لسان العرب مادة: ذرع. المصباح المنير (٢٠٨/١).

(٢) هذا التعريف لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأضاف بعده: «لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عمّا أفضت إلى محرّم».
وعرّفها أبو الوليد الباجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «هو المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصّل بها إلى فعل المحظور».
وتعريف الفقهاء والأصوليّين مقصور على الذرائع المحرّمة، ولهذا كان تعريف شيخي=

وعبّر بـ «الشيء» ليشمل الوسيلة إلى المحرّم أو المحلّل، لأنّ موارد الأحكام قسمان:

مقاصد: وهي متضمّنة للمصالح والمفاسد في نفسها.

ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، فالوسائل تتبع المقاصد في الأحكام، فالوسيلة إلى الحرام محرّمة، والوسيلة إلى المباح مباحة، والوسيلة إلى الواجب واجبة.

وقد أوضح هذا في النصّ التالي، حيث قال:

«لما كانت المقاصد لا يتوصّل إليها إلاّ بأسباب، وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربان في محبّتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنّه مقصود قصد الغايات وهي مقصود قصد الوسائل». [المصدر السابق].

المبحث الثاني: أقسام الذرائع.

قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الذرائع بحسب إفضائها إلى المفسدة إلى أربعة أقسام، وضرب أمثلة لكلّ قسم فقال:

«الفعل أو القول المفْضِي إلى المفسدة قسمان:

أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليها، كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السُّكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفِرْيَة، والزِّنا المفضي إلى

= الإسلام ابن تيمية وابن القيّم رحمهما الله أجمع وأشمل: وقد قال العلاّمة القرافي: «اعلم أنّ الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتُكره وتُندب وتُباح، فإنّ الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرّم محرّمة، فوسيلة الواجب واجبة..».

انظر: الحدود (٦٨)، إحكام الفصول (٢/٦٩٥ ـ ٦٩٦)، الفروق (٢/٣٣)، شرح التنقيح (٤٤٩)، الفتاوى الكبرى (٣/٢٥٦).

اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك، فهذه أفعال وأقوال وضِعَت مفضيةً لهذه المفاسد، وليس لها ظاهر غيرها.

والثاني: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحبّ، فيُتَّخَذ وسيلة إلى المحرّم، إمّا بقصده أو بغير قصد منه.

فالأول: كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الربا، أو يخالع قاصداً به الحنث، ونحو ذلك.

والثاني: كمن يصلّي تطوّعاً بغير سبب في أوقات النهي، أو يسبّ أرباب المشركين بين أظهرهم، أو يصلّي بين يدي القبر لله ونحو ذلك.

ثمّ هذا القسم من الذرائع نوعان:

أحدهما: أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته.

والثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته؛ فهاهنا أربعة أقسام:

الأول: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

الثاني: وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسّل إلى المفسدة.

الثالث: وسيلة موضوعة للمباح، لم يقصد بها التوسّل إلى المفسدة، لكنّها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

الرابع: وسيلة موضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها.

فمثال القسم الأول والثاني: قد تقدّم، ومثال الثالث: الصلاة في أوقات النّهي، ومسبّة آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزيّن المتوفَّى عنها زوجُها في زمن عِدّتها، ونحو ذلك.

ومثال الرّابع: النظر إلى المخطوبة، والمستامة، والمشهود عليها، ومن يطؤها ويعاملها، وفعل ذوات الأسباب في أوقات النهي، وكلمة الحقّ عند ذي سلطان جائر ونحو ذلك».

ثم بيّن حكم كلّ قسم، فقال عن القسم الأول: إنّ الشّريعة جاءت بالمنع منه كراهة أو تحريماً بحسب درجاته المفسدة.

وعن القسم الرابع: بأنّ الشريعة جاءت بإباحته أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة.

ثم حرّر موضع الخلاف في القسم الثاني والثالث، وقال: إنّهما محلّ نظر، هل هما مّما جاءت الشريعة بإباحتهما أو المنع منهما؟[1]». [المصدر السابق (٣/ ١٤٨)]

المبحث الثالث: حجيّة سدّ الذرائع.

جزم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ باعتبار سدّ الذرائع، ومراعاتها في بناء الأحكام[2]، واعتبرها ربع الدين، فقال:

«وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنّه أمر ونهي، والأمر نوعان:

أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود.

---

(١) كذا حكى الخلاف في هذين القسمين، وقد نقل الإمام القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الإجماع على اعتبار سدّ الذرائع في القسم الثاني. انظر: الفروق (٣/٢٦٦)، وكذا الموافقات (٢/٣٦١) الشاطبي.

(٢) وهو مذهب مالك وأحمد وأصحابهما، وخالف في ذلك أبو حنيفة والشافعي وأصحابهما، فمنعوا من سدّ الذرائع، وأنكر ذلك ابن حزم، والحقّ أنّهم وإن لم يعتبروا سدّ الذرائع أصلا قائماً بذاته، فإنّهم عملوا به في كثير من المسائل، ولهذا قال الإمام القرافي: «حاصل القضية أنّا قلنا بسدّ الذرائع أكثر من غيرنا لا أنّها خاصة بنا»، وقال في موضع آخر: «ليس سدّ الذرائع خاصّاً بمالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بل قال بها أكثر من غيره، وأصل سدّها مجمع عليه»، وقال القرطبي: «وسدّ الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفهم أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً».
انظر: الإحكام لابن حزم (٦/٢)، إحكام الفصول (ف/٧٥٣)، شرح التنقيح (٤٤٩)، الفروق (٢/٣٢ ـ ٣٣ و٣/٢٦٦)، البحر المحيط (٦/٨٢)، شرح الكوكب (٤/٤٣٤)، الموافقات (٢/٣٦١ و٤/١٩٨)، الاعتصام (١/٣٤٤)، إرشاد الفحول (٢٤٦)، المدخل (٢٩٦)، الجواهر الثمينة (٢٢٥).

والنهي نوعان: أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه.

والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سدّ الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين». [المصدر السابق (٣/ ١٧١)]

وقال: «إنَّ من قواعد الشرع العظيمة قاعدة سدّ الذرائع».. [إغاثة اللهفان (١/ ٣٦٦)].

ونصّ على أنّ الشرع إذا حرّم شيئاً، فإنّه يحرّم جميع الوسائل المفضية إليه فقال:

«فإذا حرّم الرّب تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنّه يحرّمها، ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كلّ الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإنّ أحدهم إذا منع جنده أو رعيّته أو أهل بيته من شيء ثمّ أباح له الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعُدَّ متناقضاً، ولحصل من رعيّته وجنده ضدّ مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلاّ فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظنّ بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومن تأمّل مصادرها ومواردها علم أنّ الله تعالى ورسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأنْ حرّمها ونهى عنها». [إعلام الموقعين (٣/ ١٤٧)].

وقال أيضاً: «إذا تدبّرت الشريعة وجدتها قد أتت بسدّ الذرائع إلى المحرّمات». [المصدر السابق (١/ ٣٦١)].

ولحرصه على تقرير موقفه، وتأكيده على وجوب سدّ الذرائع المفضية إلى المحرّمات، حشد جيشاً من الأدلّة من الكتاب والسنّة وأقوال الصحابة، بلغت تسعة وتسعين دليلاً، ثم قال بعدها:

«ولنقتصر على هذا العدد من الأمثلة الموافق لأسماء الله الحسنى التي

من أحصاها دخل الجنّة، تفاؤلاً بأنّه من أحصى هذه الوجوه، وعلم أنّها من الدين، وعمل بها دخل الجنّة، إذ قد يكون قد اجتمع له معرفة أسماء الربّ تعالى، ومعرفة أحكامه، ولله وراء ذلك أسماء وأحكام». [المصدر السابق (٣/ ١٧١)].

وليس في وسعنا أن نسوق تلك الأدلّة كلّها، لكن حسبنا أن نذكر بعضاً منها لتطلعنا على ما وراءها.

أمّا الكتاب: فساق الآيات الكثيرة في تقرير هذا المعنى منها:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]؛ فبيّن وجه الدلالة من هذه الآية فقال:

«فحّرم الله تعالى سبّ آلهة المشركين مع كون السبّ غيظاً وحميّة لله، وإهانة لآلهتهم، لكونه ذريعة إلى سبّهم لله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبّته تعالى أرجح من مصلحة سبّنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلاّ يكون سبباً في فعل ما لا يجوز».

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: من الآية ٣١] قال:

«فمنعهنّ من الضرب بالأرجل ـ وإن كان جائزاً في نفسه ـ لئلاّ يكون سبباً إلى سمع الرجال صوت الخلخال، فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهنّ».

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ﴾ [النور: من الآية ٥٨] قال في بيان وجه الدّلالة من هذه الآية:

«أمر تعالى مماليك المؤمنين، ومن لم يبلغ منهم الحلم أن يستأذنوا عليهم في هذه الأوقات الثلاثة، لئلا يكون دخولهم هجماً بغير استئذان فيها ذريعة إلى اطّلاعهم على عوراتهم وقت إلقاء ثيابهم عند القائلة والنوم

واليقظة، ولم يأمرهم بالاستئذان في غيرها، وإن أمكن في تركه هذه المفسدة لنُدُورِها، وقلّة الإِفْضاء إليها، فجُعلَت كالمقدّمة».

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا﴾ [البقرة: من الآية ١٠٤] فقال في وجه الاستدلال من هذه الآية:

«نهاهم سبحانه أن يقولوا هذه الكلمة مع قصدهم بها الخير لئلاّ يكون قولهم ذريعة إلى التشبّه باليهود في أقوالهم وخطابهم، فإنّهم كانوا يخاطبون بها النبي ﷺ، ويقصدون بها السبّ، يقصدون فاعلاً من الرّعونة، فنهي المسلمون عن قولها سدّاً لذريعة المشابهة، ولئلاّ يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبيّ ﷺ تشبّهاً بالمسلمين، يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون».

وأمّا من السنّة: فاستدلّ بأحاديث كثيرة منها:

ما رواه عبدالله بن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إنّ من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه.** قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: **نعم يسبّ أبا الرجل فيسبّ أباه، ويسبّ أمّه فيسبّ أمّه**»[(١)]. قال في تعليقه على الحديث:

«فجعل رسول الله ﷺ الرجل سابّاً لاعناً لأبويه بتسّببه إلى ذلك، وتوسّله إليه، وإن لم يقصده».

ومنها: أنّ النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو[(٢)] لئلا يكون

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب: باب لا يسبّ الرّجل والديه (رقم: ٥٩٧٣)، وأبو داود في الأدب: باب في برّ الوالدين (رقم: ٥١٤١)، وأحمد (٢/٢١٦) عنه به، واللفظ يقارب رواية أحمد.

(٢) أخرجه أبو داود في الحدود: باب الرجل يسرق في الغزو أيُقطع؟ (رقم: ٤٤٠٨)، والترمذي في أبواب الحدود: باب ما جاء في أن لا تُقطع الأيدي في الغزو (رقم: ١٤٠٥)، والنسائي في قطع السارق: باب القطع في السفر (رقم: ٤٩٩٤) عن بسر بن أرطاة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تُقطع الأيدي في الغزو**» واللفظ لأبي داود، وجوّد إسناده الحافظ في «الإصابة» (١/١٥٢)، وصحّحه الشيخ الألباني في=

ذريعة إلى إلحاق المحدود بالكفّار، ولهذا لا تقام الحدود في الغزو.

ومنها: أنّ الشارع صلوات الله عليه نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، أو يستام على سوم أخيه، أو يبيع على بيع أخيه[1]، وما ذاك إلاّ أنّه ذريعة إلى التباغض والتعادي. فقياس هذا أنّه لا يستأجر على إجارته، ولا يخطب ولاية ولا منصباً على خطبته، وما ذاك إلاّ لأنّه ذريعة إلى وقوع العداوة والبغضاء بينه وبين أخيه.

ومنها: أنّه نهى الرجل أن يتخطّى المسجد الذي يليه إلى غيره، كما رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: **«ليصلّ أحدكم في المسجد الذي يليه، ولا يتخطاه إلى غيره»**[2] وما ذاك إلاّ لأنّه ذريعة إلى هجر المسجد الذي يليه، وإيحاش صدر الإمام، وإن كان الإمام لا يتمّ الصلاة، أو يرمى ببدعة، أو يعلن الفجور فلا بأس بتخطيته إلى غيره.

وأمّا استدلاله بأقوال الصحابة وأفعالهم فقال:

«إنّ السّابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار ورّثوا المطلقة المبتوتة

= «صحيح أبي داود» (رقم: ٣٧٠٨)، «صحيح الترمذي» (رقم: ١١٧٤)، «صحيح النسائي» (رقم: ٤٦١٠).

(١) ثبت هذا الحديث بروايتين متقاربتين: رواية تجمع بين النهي عن البيع والنهي عن الخطبة، ولفظه: **«لا يبع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه»**، ورواية تجمع بين النهي عن السوم وعن الخطبة، ولفظه: **«لا يَسُمِ المسلم على سَوْم أخيه ولا يخطب على خطبته»**.

أخرجه البخاري في البيوع: باب لا يبيع على بيع أخيه، ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك (رقم: ٢١٤٠)، وفي النكاح: باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع (رقم: ٥١٤٢)، ومسلم في النكاح: باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك (رقم: ١٤٠٨ و١٤١٣)، وفي البيوع: باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، وسومه على سومه (رقم: ١٥١٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه وله شاهد من حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الصحيحين.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٢/٣٧٠ رقم: ١٣٣٧٣)، وفي الأوسط (رقم: ٥١٧٦) عنه بلفظ: **«ليصلّ أحدكم في مسجده ولا يتّبع المساجد»**، وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله. انظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم: ٢٢٠٠) و«صحيح الجامع» (رقم: ٥٣٣٢).

في مرض الموت حيث يتّهم بقصد حرمانها الميراث بلا تردد، وإن لم يقصد الحرمان، لأنّ الطلاق ذريعة.

ومنها: أنّ الصحابة وعامة الفقهاء اتّفقوا على قتل الجميع بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك، لئلاّ يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون في سفك الدماء.

ومنها: جمع عثمان المصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة لئلاّ يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابة ﷺ». [إعلام الموقعين (٣/ ١٤٩-١٧١)]، وانظر: إغاثة اللهفان (١/ ٣٦١-٣٧٠).

وقد بنى الإمام ابن القيّم رحمه الله على قاعدة سدّ الذرائع مسائل كثيرة من أهمّها:

إبطال الحيل:

قال رحمه الله: «وتجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإنّ الشارع يسدّ الطريق إلى المفاسد بكلّ ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة، فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرّم إلى من يعمل الحيلة في التوصّل إليه؟

فهذه الوجوه التي ذكرناها وأضعافها تدلّ على تحريم الحيل، والعمل بها والإفتاء بها في دين الله». [إعلام الموقعين (٣/ ١٧١)].

وقال في موضع آخر: «وبالجملة فالمحرّمات قسمان: مفاسد وذرائع موصلة إليها، مطلوبة الإعدام، كما أنّ المفاسد مطلوبة الإعدام.

والقربات نوعان: مصالح للعباد، وذرائع موصلة إليها.

فَفَتْح باب الذرائع في النوع الأوّل كسدّ باب الذرائع في النوع الثاني، وكلاهما مناقض لما جاءت به الشريعة فبين باب الحيل، وباب سدّ الذرائع أعظم تناقض.

وكيف يُظنّ بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفاسد، وسدّ

أبوابها وطرقها، أن تجوّز فتح باب الحيل وطرق المكر على إسقاط واجباتها، واستباحة محرماتها، والتذرّع إلى حصول المفاسد التي قصدت دفعها؟

وإذا كان الشيء الذي قد يكون ذريعة إلى الفعل المحرّم، إمّا بأن يقصد به ذلك المحرّم، أو بأن لا يقصد به، وإنّما يقصد به المباح نفسه، لكن قد يكون ذريعة إلى المحرّم، يحرّمه الشارع بحسب الإمكان ما لم يعارض ذلك مصلحة راجحة تقتضي حلّه، فالتذرّع إلى المحرّمات بالاحتيال عليها أولى أن يكون حراماً، وأولى بالإبطال والإهدار إذا عرف قصد فاعله، وأولى أن لا يعان فاعله عليه، وأن يعامل بنقيض قصده، وأن يبطل عليه كيده ومكره.

وهذا بحمد الله تعالى بيّن لمن له فقه وفهم في الشرع ومقاصده». [إغاثة اللهفان (١/ ٣٧٠)]

وقد أشبع الكلام في إبطال الحيل، وساق الأدلّة في ذلك، وناقش حجج المجيزين للحيل، وذكر أنواع الحيل المحرّمة، وأنواع الحيل المباحة، وغير ذلك من مباحث الحيل بما لا تجده في غيره. [انظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٧١ وما بعدها) وإغاثة اللهفان (١/ ٣٣٨ وما بعدها)].

وهناك مسائل أخرى مبنية على قاعدة سد الذرائع، تناثرت في مختلف كتبه. [انظر: إعلام الموقعين (١/ ٢٢٠، ٢٨٧-٢٨٨ و٢/ ٨٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٨، ٣٢٤و ٣/ ٦١، ١١١، ١١٦، ١٢٥، ١٢٧، ١٧٧-١٨٣، ٢٠٠، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٣٦٠ و٤/ ٢٤، ٤٠٠) وزاد المعاد (١/ ٤٢٠، ٤٩٢ و٢/ ٣٤٨و٣/ ٤٨٨، ٥٨١، ٦٠٨و٤/ ١٥٦، و٥/ ٥٣، ٢١٣، ٤٠٨، ٧٠٠، ٧١٦، ٧٤٩، ٧٥١، ٧٦١)، وإغاثة اللهفان (١/ ١٧٢، ١٨٥، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٤، ٢٠٠، ٣٥٣، ٣٧٥، ٣٧٨و ٢/ ١١، ٢٢٣)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٥٣٧ و٣/ ٣٨٠)، وتهذيب السنن (١/ ٦٥ و٤/ ٣٤٩، ٥/ ٩٩-١٠٩، ١٣٧، ١٤٨، ١٤٩)، الطرق الحكمية (١٥٥)، الفروسية (١٧٣، ١٧٦)، الكلام على مسألة السماع (١٦٧)، أحكام أهل الذمة (١/ ٢١٠ و٢/ ٧٦٨)، مدارج السالكين (١/ ١١٧)، بدائع الفوائد (٤/ ٨٤)].

المبحث الرابع: ضوابط سدّ الذرائع.

إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أخذ بمبدأ سدّ الذرائع، واعتبره أصلاً من أصول الاستدلال، فإنّه قد قيّده بقيد، وهو أن لا يعارضه مصلحة راجحة، أو جلب مفسدة، فإذا كانت الذريعة تفضي على درء مصلحة راجحة، أو جلب مفسدة راجحة لا يعتبر[1]. وفي هذا يقول:

«إنّ باب الذرائع متى فاتت به مصلحة راجحة، أو تضمّن مفسدة راجحة لم يلتفت إليه». [إعلام الموقعين (٣/ ١٧٧)].

ويقول أيضاً في موضع آخر:

«وقاعدة باب سدّ الذرائع إذا عارضه مصلحة راجحة، قُدّمت عليه». [زاد المعاد (٥/ ١٤٨)]

وقد احتجّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [النور: ٣٠].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلمّا كان غضّ البصر أصلاً لحفظ الفروج بدأ بذكره، ولمّا كان تحريمه تحريم الوسائل، فيباح للمصلحة الراجحة، ويحرم إذا خيف منه الفساد، ولم يعارضه مصلحة أرجح من تلك المفسدة، لم يأمر سبحانه بغضّه مطلقاً، بل أمر بالغضّ منه، وأمّا حفظ الفرج فواجب بكلّ حال لا يباح إلاّ بحقّه، فلذلك عمّ الأمر بحفظه». [روضة المحبين (٩٢)].

واستشهد على ذلك بعدّة أمثلة، منها قوله:

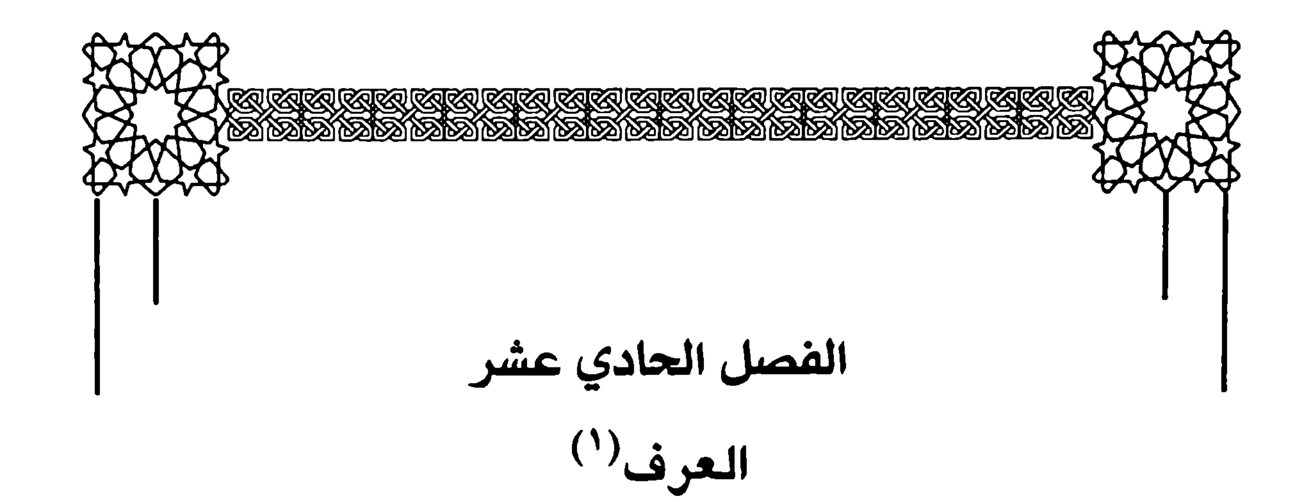
«ما حرّم سدّاً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل، وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكما أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرّم، وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجال، حرّم لسدّ ذريعة التشبيه بالنساء الملعون فاعله، وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة، وكذلك

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٥١، ٢٢/ ٢٩٨، ٢٣/ ١٨٦، ١٨٧، ٢١٤).

ينبغي أن يباح بيع الحلية المصوغة صياغة مباحة بأكثر من وزنها، لأنّ الحاجة تدعو إلى ذلك». [إعلام الموقعين (٢/ ١٤٢)]. وانظر: زاد المعاد (٢/ ٢٤٢ و٣/ ٤٨٨ و٤/ ٧٨)، وإغاثة اللهفان (١/ ٣٧٠).





الفصل الحادي عشر

العرف(1)

النظر في هذا الفصل في حجيّة العرف عند ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وشروط اعتباره، ورأيه فيما إذا تعارض العرف واللغة، أيّهما يُقدّم؟ ورأيه في تغيّر الفتوى بسبب تغيّر أعراف النّاس، فاحتوى على أربعة مباحث:

المبحث الأول: حجّيّة العرف

ذهب الإمام ابن القيّم إلى الاعتداد بالعرف، وتحكيمه في الأحكام

---

(1) العرف في اللغة: ويقال أيضاً: المعروف والعارفة، ضدّ النكر، وهو كلّ ما تعرفه النفس من الخير وتَبْسَأُ به، وتطمئن إليه»، «لسان العرب» مادة: عرف.

وأمّا في الاصطلاح: فهو يرادف العادة، وقد عرفه الجرجاني، فقال: «ما استقرّت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقّته الطبائع بالقبول، قال: وكذا العادة، وهي ما استمدّ الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرّة بعد مرّة».

وعرّف القرافي العادة فقال: «العادة غلبة معنى من المعاني على الناس، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم، كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام والناقوس للنصارى».

وبعض العلماء يفرّق بين العرف والعادة، فعندهم أنّ العادة أعمّ من العرف، فكلّ عرف هو عادة، وليس كلّ عادة عرفاً، لأنّ العرف عادة مقيّدة، والعادة قد تكون فردية أو مشتركة.

انظر: التعريفات (١٤٩)، شرح تنقيح الفصول (٤٤٨)، تقريب الوصول (٤٠٤)، رسائل ابن عابدين (١١٤/٢)، المدخل الفقهي العام (ف/٤٨٣ ـ ٤٨٥).

الشرعية، والرجوع إليه في المسائل الفقهية[1]، فقال في فوائد تتعلّق بالإفتاء:

«لا يجوز له (يعني المفتي) أن يفتي في الإقرار، والأيمان، والوصايا، وغيرها، مما يتعلّق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عُرفَ أهلها والمتكلّمين بها، فيحملها على ما اعتادوه، وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضلّ وأضلّ». [إعلام الموقعين (٤/ ٢٢٨)].

وحثّ المفتي والحاكم على معرفة عرف الناس ومراعاته في اجتهاده فقال:

«هٰهنا نوعان من الفقه، لا بدّ للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلّيّة، وفقه في نفس الواقع، وأحوال الناس، يميّز بين الصادق والكاذب، والمحقّ والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع.

ومن له ذوق في الشريعة، واطّلاع في كمالاتها، وتضمُّنِها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي لا يفصل بين

---

(١) وهو قول المذاهب الأربعة، وقد اشتهر على ألسنتهم قاعدة: «العادة محكّمة»، واعتبروها إحدى القواعد الخمس الكبرى التي تنبني عليها معظم الأحكام؛ وعليها اعتمد الشافعي في أقلّ سنّ الحيض، ووقت إمكان البلوغ، وفي أقلّ الحيض وأكثره وغالبه ونحوها.
وقالوا أيضاً: «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»، و«كلّ ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف».
ولهذا قال القرافي: «أمّا العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرّحون بذلك».
انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٢/١٠٧)، شرح التنقيح (٤٤٨)، الأشباه والنظائر لابن وكيل (١/١٥٦)، القواعد للمقّري (ق/١١٧)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/٥٠).

الخلائق، وأنّه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمّنته من المصالح، تبيّن له أنّ السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها، وحَسُنَ فهْمُهُ فيها، لم يحتجّ معها إلى سياسة غيرها ألبتّة». [الطرق الحكمية: ٤]. وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٨٧، ٨٨).

وقد استدلّ على اعتبار العرف من الكتاب والسنّة والأثر.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف:١٩٩]. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنّ الأخذ بالعرف واجب ـ ثمّ ذكر الآية ـ». [الطرق الحكمية (٦٩)].

وقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة:٢٢٨].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «دخل في قوله-وذكر الآية-جميع الحقوق التي للمرأة وعليها، وأنّ مردّ ذلك ما يتعارفه الناس، ويجعلونه معروفاً لا منكراً». [إعلام الموقعين (١/ ٣٣٤-٣٣٥)].

وأمّا من السنّة فاستشهد بما رواه عروة بن الجعد البارقي «أنّ النبي ﷺ أعطاه ديناراً يشتري له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، فجاء بدينار وشاة فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه»[(١)].

قال مبيّناً وجه الدلالة منه: «فباع وأقبض وقبض بغير إذن لفظي اعتماداً منه على الإذن العرفي الذي هو أقوى من اللفظي في أكثر من موضع». [إعلام الموقعين (٢/ ٣٩٤)].

واستشهد أيضاً بما رواه المسور بن مخرمة قال: «سمعت رسول الله ﷺ ـ وهو على المنبر ـ يقول: «**إنّ بني هاشم بن المغيرة استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم عليّ بن أبي طالب، فلا آذن ثمّ لا آذن ثمّ لا آذن، إلاّ**

---

(١) أخرجه البخاري في المناقب: باب ٢٨ (رقم٣٦٤٢) عن عروة.

أن يريد ابن أبي طالب أن يطلّق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنّما هي بضعة منّي يريبني ما أرابها ويؤذيني ما آذاها»[1].

قال رحمه الله: «فيؤخذ من هذا أنّ المشروط عرفاً كالمشروط لفظاً، وأنّ عدمه يملك الفسخ لمشترطه، فلو فرض من عادة قوم أنّهم لا يخرجون نساءهم من ديارهم، ولا يمكّنون أزواجهم من ذلك ألبتّة، واستمرت عادتهم بذلك، كان كالمشروط لفظاً، وهو مطّرد على قواعد أهل المدينة وقواعد أحمد رحمه الله أنّ الشرط العرفي كاللفظي سواء، ولهذا أوجبوا الأجرة على من دفع ثوبه إلى غسال أو قصار، أو عجينه إلى خباز، أو طعامه إلى طبّاخ، يعملون بالأجرة، أو دخل الحمام، أو استخدم من يغسله ممن عادته يغسل بالأجرة، ونحو ذلك، ولم يشرط لهم أجرة، أنّه يلزمه أجرة المثل، وعلى هذا فلو فُرِض أنّ المرأة من بيت لا يتزوّج الرجل على نسائهم ضرّة، ولا يمكّنونه من ذلك، وعادتهم مستمرّة بذلك كان كالمشروط لفظاً.

وكذلك لو كانت ممن يعلم أنّها لا يمكن إدخال الضرّة عليها عادة، لشرفها وحسبها وجلالتها، كان ترك التزوّج عليها كالمشروط لفظاً سواء.

وعلى هذا فسيّدة نساء العالمين، وابنة سيد ولد آدم أجمعين أحقّ النساء بهذا، فلو شرطه عليٌّ في صلب العقد كان تأكيداً لا تأسيساً». [زاد المعاد (٥/ ١١٨)]، وانظر: روضة المحبين (٣١٥).

واستدلّ أيضاً بما روته عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «قالت هند امرأة أبي سفيان للنبي ﷺ: إنّ أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلاّ ما أخذت منه وهو لا يعلم؟ قال: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في النكاح: باب ذبّ الرجل على ابنته في الغيرة والإنصاف (رقم: ٥٢٣٠)، ومسلم في فضائل الصحابة: باب فضل فاطمة بنت النبي عليه الصلاة والسلام (رقم: ٢٤٤٩).

(٢) أخرجه البخاري في النفقات: باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف (رقم: ٥٣٦٤)، ومسلم في الأقضية: باب قضية هند (١٧١٤).

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «تضمّنت هذه الفتوى أموراً ـ ذكر منها ـ:

«إنّ نفقة الزوجة غير مقدّرة، بل المعروف ينفي تقديرها، ولم يكن تقديرها معروفاً في زمن رسول الله ﷺ، ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا تابعيهم.

أنّ نفقة الزوجة من جنس نفقة الولد كلاهما بالمعروف.

أنّ ما لم يقدّره الله ورسوله من الحقوق الواجبة فالمرجع فيه إلى العرف». [إعلام الموقعين (٤/ ٣٥٩)].

أما من الأثر، فاستدلّ بما روي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[(١)].

فاستشهد بهذا الأثر على أنّ كلّ دعوى ينفيها العرف، وتكذّبها العادة فإنّها مرفوضة غير مسموعة، فقال:

«ولا ريب أنّ المؤمنين ـ بل وغيرهم ـ يرون من القبح أن تسمع دعوى البقّال على الخليفة والأمير أنه باعه بمائة ألف دينار ولم يوفّه إياه، أو أنّه اقترض منه ألف دينار أو نحوها، أو أنه تزوّج ابنته الشوهاء، ودخل بها، ولم يعطها مهرها، ونحو ذلك من الدعاوى التي يشهد الناس بفطرهم وعقولهم أنّها من أعظم الباطل». [الطرق الحكمية (٧٠)].

ولقد بنى على قاعدة العرف والعادة مسائل كثيرة لا تكاد تنحصر، تناثرت في كتبه، من ذلك: الشرط العرفي حيث نزّله منزلة الشرط اللفظي، فقال:

«ومن هذا الشرط العرفي كاللفظي، وذلك كوجوب نقد البلد عند الإطلاق، ووجوب الحلول حتى كأنّه مشروط لفظاً، فانصرف العقد بإطلاقه إليه، إن لم يقتضه لفظه.

---

(١) تقدّم تخريجه.

ومنها: السلامة من العيوب حتى يسوغ له الردّ بوجود العيب تنزيلاً لاشتراط سلامة المبيع عرفاً منزلة اشتراطها لفظاً». [إعلام الموقعين (٣/٣)].

ومن ذلك الإذن العرفي، وتنزيله منزلة الإذن اللفظي حيث قال:

«وقد أجري العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع منها: نقد البلد في المعاملات، وتقديم الطعام إلى الضيف، وجواز تناول اليسير ممّا يسقط من الناس من مأكول وغيره، والشرب من خوابي السيل، ومصانعه في الطرق، ودخول الحمام، وإن لم يعقد عقد الإجارة مع الحمّامي لفظاً». [المصدر السابق (٢/ ٣٩٣-٣٩٤)]، وانظر: مدارج السالكين (١/٣٨٨-٣٨٩).

ومن ذلك باب الدعاوى والخصومات، فإنه أرجعه إلى عرف الناس، فقد قسّم الدعاوى إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: دعوى يشهد لها العرف بأنّها مشبهة، أي تشبه أن تكون حقّاً.

المرتبة الثانية: ما يشهد العرف بأنّها غير مشبهة، إلاّ أنّه لم يقض بكذبها.

المرتبة الثالثة: دعوى يقضي العرف بكذبها.

فأما المرتبة الأولى: فمثل أن يدّعيَ سلعة معيّنة بيد رجل أو يدعي غريب وديعة عند غيره، أو يدّعيَ مسافر أنّه أودع أحد رفقته وكالمدعى على صانع منتصب للعمل أنّه دفع إليه متاعاً يصنعه، والمدّعي على بعض أهل الأسواق المنتصبين للبيع والشراء أنّه باع منه أو اشترى، وكالرجل يذكر في مرض موته أنّ له ديناً قبل رجل، ويوصى أن يتقاضى منه، فينكره، وما أشبه هذه المسائل، فهذه الدعوى تُسمع من مدّعيها، وله أن يقيم البيّنة على مطابقتها، أو يستحلف المدّعى عليه، ولا يحتاج في استحلافه إلى إثبات خلطة.

وأمّا المرتبة الثانية: فمثل أن يدّعي على رجل ديناً في ذمّته ليس

داخلاً في الصور المتقدّمة، أو يدّعي على رجل لا معرفة بينه وبينه ألبتّة أنّه أقرضه أو باعه شيئاً بثمن في ذمّته إلى أجل، ونحو ذلك، فهذه الدعوى تسمع، ولمدعيها أن يقيم البيّنة على مطابقتها.

ومثالها: أن يكون رجل حائزاً لدار متصرّفاً فيها السنين العديدة الطويلة بالبناء والهدم والإجارة والعمارة، وينسبها إلى نفسه، ويضيفها إلى ملكه، وإنسان حاضر يراه ويشاهد أفعاله فيها طول هذه المدّة، وهو مع ذلك لا يعارضه، ولا يذكر أنّ له فيها حقّاً، ولا مانع يمنعه من مطالبته من خوف سلطان، أو ما أشبه ذلك من الضرر المانع من المطالبة بالحقوق، ولا بينه وبين المتصرّف في الدار قرابة، ولا شركة في ميراث، أو ما أشبه ذلك مما تتسامح فيه القرابات والصهر بينهم، بل كان عَرِيّاً من جميع ذلك، ثّم جاء بعد طول هذه المدّة يدّعيها لنفسه، ويزعم أنّها له، ويريد أن يقيم بذلك بيّنة. فدعواه غير مسموعة أصلاً، فضلاً عن بيّنته، وتبقى الدار بيد حائزها، لأنّ كلّ دعوى يكذّبها العرف وتنفيها العادة فإنّها مرفوضة غير مسموعة. قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩] وقد أوجبت الشريعة الرجوع إليه عند الاختلاف في الدعاوي كالنّقد، والحمولة والسير، وفي الأبنية، ومعاقد القُمُط[١]، ووضع الجذوع على الحائط وغير ذلك.

ومثل ذلك أن تأتي المرأة بعد سنين متطاولة تدّعي على الزوج أنّه لم يكسها في شتاء ولا صيف، ولا أنفق عليها شيئاً، فهذه الدعوى لا تسمع لتكذيب العرف والعادة لها، ولا سيما إذا كانت فقيرة والزوج موسراً». [الطرق الحكمية (٦٦-٦٨)]، وانظر: إعلام الموقعين (٣/٣٦٣-٣٦٤).

---

(١) القُمُط: جمع قماط، مثل كتاب وكتب، وهي خرقة عريضة يُشدُّ بها الصغير.
وقوله: معاقد القُمُط ـ وهو من كلام الشافعي ـ.
وتحاكم رجلان إلى القاضي شريح في خصٍّ تنازعاه، فقضى به للذي إليه القُمُط، وهي الشُّرُط ـ جمع شريط ـ وهو ما يُعمل من ليف وخوص.
انظر: المصباح المنير (٥١٦)، والمعجم الوسيط (٢/٧٥٩).

المبحث الثاني: شروط اعتبار العرف.

اشترط الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في اعتبار العرف وتحكيمه أن يكون منضبطاً أو غالباً، فإن اضطرب أو ندر فلا يعتدّ به، وقد أومأ إلى هذا في مسألة بيع المعدوم، كبيع المقاثي[1] والمباطخ إذا طابت، فقد حكى خلاف العلماء في المسألة، ورجّح جواز بيعها جملة، ويأخذها المشتري شيئاً بعد شيء، كما جرت به العادة، ثمّ اعترض على من منع ذلك، فقال:

«والذين قالوا: لا يباع إلاّ لُقْطَةً لقطة، لا ينضبط قولهم شرعاً ولا عرفاً، ويتعذّر العمل به غالباً، وإن أمكن ففي غاية العسر، ويؤدّي إلى التنازع والاختلاف الشديد، فإنّ المشتري يريد أخذ الصغار والكبار، ولا سيما إذا كان صغاره أطيب من كباره، والبائع لا يؤثر ذلك، وليس في ذلك عرف منضبط، وقد تكون المقثأة كثيرة، فلا يستوعب المشتري اللقطة الظاهرة حتى يحدث فيها لقطة أخرى، ويختلط المبيع بغيره، ويتعذّر تمييزه، ويتعذّر أو يتعسّر على صاحب المقثأة أن يحضر لها كلّ وقت من يشتري ما تجدّد فيها، ويفرده بعقد؛ وما كان هكذا فإنّ الشريعة لا تأتي به، فهذا غير مقدور ولا مشروع، ولو ألزم الناس به لفسدت أموالهم، وتعطّلت مصالحهم، ثمّ إنّه يتضمّن التفريق بين متماثلين من كلّ الوجوه، فإنّ بدو الصلاح في المقاثيء بمنزلة بدو الصلاح في الثمار، وتلاحق أجزائها كتلاحق أجزاء الثمار، وجعل ما لم يخلق منها تبعاً لما خلق في الصورتين واحد، فالتفريق بينهما تفريق بين متماثلين». [زاد المعاد (٥/٨٠٩)].

المبحث الثالث: تعارض العرف مع اللغة[2].

إذا دار اللفظ بين معناه في العرف ومعناه في اللغة، فإنّ الإمام

---

(١) المقاثي: جمع قثاء، اسم لما يُسمّى: الخيار، والعجور والفقّوس. انظر المصباح المنير (٤٩٠)، المعجم الوسيط (٢٠/٧١٥).

(٢) انظر: «شرح اللمع» (ف/٤٧)، «الوصول» لابن برهان (١/١١٨)، «الذخيرة» (٤/٢٧)، «الأشباه والنظائر» لابن السبكي (١/٥١)، «القواعد» للحصني (١/٤٢٩)، «الأشباه=

ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ يقدّم المعنى العرفي على المعنى اللغوي، ويقرّر هذا، وهو يرشد المفتي إلى مراعاة هذا الأمر فيقول:

«لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها مما يتعلّق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها، والمتكلّمين بها، فيحملها على ما اعتادوه، وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل أو أضلّ».

ثم ذكر أمثلة كثيرة فقال: «فلفظ الدينار عند طائفة اسم لثمانية دراهم، وعند طائفة اسم لاثني عشر درهماً، والدرهم عند غالب البلاد اليوم اسم للمغشوش، فإذا أقرّ له بدراهم أو حلف ليعطينّه إيّاها أو أصدقها امرأة لم يجز للمفتي ولا للحاكم أن يلزمه بالخالصة، فلو كان في بلد إنّما يعرفون الخالصة لم يجز له أن يلزم المستحق بالمغشوشة.

وكذلك في ألفاظ الطلاق والعتاق، فلو جرى عرف أهل بلد أو طائفة في استعمالهم لفظ الحرية في العفّة دون العتق، فإذا قال أحدهم عن مملوكه: إنّه حرّ أو جاريته إنّها حرة، وعادته استعمال ذلك في العفّة، لم يخطر بباله غيرها، لم يعتق بذلك قطعاً، وإن كان اللفظ صريحاً عند من ألف استعماله في العتق، وكذلك إذا جرى عرف طائفة في الطلاق بلفظ «التسميح» بحيث لا يعرفون لهذا المعنى غيره، فإذا قالت: اسمح لي، فقال: سمحت لك، فهذا صريح في الطلاق عندهم؛ وقد تقدم الكلام في الفصل مشبعاً، وأنّه لا يسوغ تفسير من قال: «لفلان عليَّ مال جليل أو عظيم» بدانق أو درهم ونحو ذلك، ولا سيما إن كان المقِرُّ من الأغنياء المكثرين أو الملوك، وكذلك لو أوصى له بقوس في محلّة لا يعرفون إلاّ أقواس البندق أو الأقواس العربية أو أقواس الرجل، أو حلف لا يشم

= والنظائر» لابن نجيم (١٢١)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (١٨٨)، «المنثور في القواعد» (٢/٣٨٣ ـ ٣٩٠)، «التمهيد» للإسنوي (٢٢٨)، «مجموع الفتاوى» (٧/٩٧)، «تخريج الفروع على الأصول» (١٢٣)، «المدخل الفقهي العام» (ف/٤٩٣ ـ ٤٩٤)، «شرح القواعد الفقهية» (م/٤٠).

الريحان في محلّ لا يعرفون الريحان إلاّ هذا الفارسي، أو حلف لا يركب دابة في موضع، عُرْفُهم بلفظ الدابّة: الحمار أو الفرس، أو حلف لا يأكل ثمراً في بلد، عُرْفُهم في الثمار نوع واحد منها لا يعرفون غيره، أو حلف لا يلبس ثوباً في بلد، عُرفُهم في الثياب: القُمُصُ وحدها دون الأَرْدِيَة والأُزُر والجباب ونحوها، تقيّدت يمينه بذلك وحده في جميع هذه الصور، واختصّت بعرفه دون موضوع اللفظ لغة أو في عرف غيره، بل لو قالت المرأة لزوجها الذي لا يعرف التكلّم بالعربية ولا يفهمها: «قل لي: أنت طالق ثلاثاً»، وهو لا يعلم موضوع هذه الكلمة، فقال لها، لم تَطلُقْ قطعاً في حكم الله تعالى ورسوله، وكذلك لو قال الرجل لآخر: «أنا عبدك ومملوكك» على جهة الخضوع له، كما يقوله الناس، لم يستبح ملك رقبته بذلك، ومن لم يراع المقاصد والنيّات، والعرف في الكلام، فإنّه يلزمه أن يجوِّز له بيع هذا القائل، وملك رقبته بمجرّد هذا اللفظ». [إعلام الموقعين (٤/٢٢٨-٢٢٩)].

ويذكر أيضاً أنّ مسائل الإيمان أيضاً إنّما تبنى على الحقائق العرفية، لا على الحقائق اللغوية فيقول:

«إنّ المطلق من كلام الآدميين محمول على ما فسّر به المطلق من كلام الشارع خصوصاً في الأيمان، فإنّ الرجوع فيها إلى عرف الخطاب شرعاً أو عادة أولى من الرجوع إلى موجب اللفظ في أصل اللّغة». [المصدر السابق (٣/٢٢٤)].

وقد خرّج عليها مسائل كثيرة، منها:

«لو حلف بأيمان المسلمين أو بالأيمان اللازمة، أو قال: جميع الأيمان تلزمني، أو حلف بأشدّ ما أخذ أحد على أحد، ألزمناه بهذه المذكورات دون غيرها من كسوة العريان، وإطعام الجياع، والاعتكاف، وبناء الثغور ونحوها ملاحظة لما غلب الحلف به عرفاً، فألزمناه به لأنّه المسمّى العرفي، فيقدّم على المسمّى اللغوي» [المصدر السابق (٣/٨٨)].

المبحث الرابع: تغيّر الفتوى بتغير الأعراف.

قرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله بأن الأحكام المبنية على العرف والعادة، قد تتغيّر بسبب تغيّر أعراف الناس وعاداتهم، مراعاة لمصالحهم، ورفعاً للحرج عنهم، وقد عقد فصلاً في تغيّر الفتوى واختلافها، بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد[1]، فقال في بيان أهميّة هذا الفصل:

«هذا فصل عظيم النفع جدّاً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكّل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالّة عليه وعلى صدق رسوله أتمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كلّ عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة القلوب، ولذّة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكلّ خير في الوجود فإنّما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكلّ نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا، وطوي العالم، وهي العصمة للناس، وقوام العالم، وبها يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله

(١) انظر: «نشر العرف» (١٢٥/٢)، «الفروق» (٢٨٣/٣)، «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» للقرافي (١١١ ـ ١١٢)، «الموافقات» (٢٨٣/٢)، «شرح القواعد الفقهية» (م/٣٩)، «المدخل الفقهي العام» (ف/٥٣٩ ـ ٥٥٣ و٦١٤)، «علم أصول الفقه» عبدالوهاب خلاف (٩١)، «أصول الفقه الإسلامي» الزحيلي (٨٣٥/٢).

سبحانه وتعالى خراب الدنيا، وطيّ العالم رفع إليه ما بقي من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة» [إعلام الموقعين (٣/١٤-١٥)].

وأرشد المفتي إلى معرفة هذا الفصل فقال:

«هذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثمّ يطبّق أحدهما على الآخر، وإلاّ كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس، تصوّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحقّ بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصوّر له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كلّ مبطل ثوب زور، تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميّز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس، وخداعهم، واحتيالهم، وعوائدهم، وعرفياتهم، فإنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كلّه من دين الله، كما تقدّم بيانه، وبالله التوفيق». [المصدر السابق (٤/٢٠٤-٢٠٥)].

وقد ضبط الأحكام التي تتبدّل بتبدّل العوائد على اختلاف الأزمنة والأمكنة فقال:

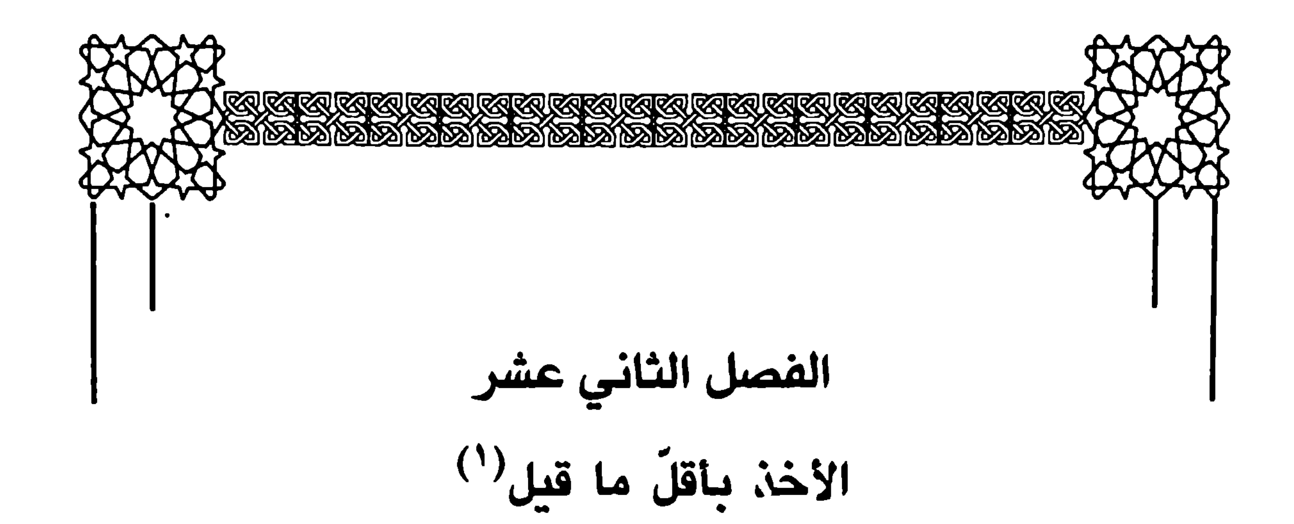
«الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمّة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدّرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرّق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع له.

والنوع الثاني: ما يتغيّر بحسب المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها، وصفاتها، فإنّ الشارع ينوّع فيها بحسب المصلحة» [إغاثة اللهفان (١/٣٣٠-٣٣١)].

وخرّج على هذا الأصل مسائل كثيرة، منها موجبات الأيمان، والإقرار والنّذور وغيرها، وضرب لذلك أمثلة فقال:

«فمن ذلك أنّ الحالف إذا حلف: لا ركبت دابة، وكان في بلد عرفهم في لفظ الدابة الحمار خاصة، اختّصت يمينه به، ولا يحنث بركوب الفرس ولا الجمل، وإن كان عرفهم في لفظ الدابة، الفرس خاصة، حملت يمينه عليها، وكذلك إن كان الحالف ممّن عادته ركوب نوع خاص من الدواب، كالأمراء، ومن جرى مجراهم حملت يمينه على ما اعتاده من ركوب الدواب، فيفتي في كلّ بلد بحسب عرف أهله، ويفتي كلّ أحد بحسب عادته، وكذلك إذا حلف: لا أكلت رأساً في بلد عادتهم أكل رؤوس الضأن خاصة، لم يحنث بأكل رؤوس الطير والسمك ونحوها، وإن كان عادتهم أكل رؤوس السمك حنث بأكل رؤوسها، وكذلك إذا حلف: لا اشتريت كذا ولا بعته ولا حرثت هذه الأرض، ولا زرعتها، ونحو ذلك، وعادته أن لا يباشر ذلك بنفسه كالملوك حنث قطعاً بالإذن والتوكيل فيه، فإنّه نفس ما حلف عليه، وإن كان عادته مباشرة ذلك بنفسه كآحاد الناس، فان قصد منع نفسه من المباشرة لم يحنث بالتوكيل، وإن قصد عدم الفعل والمنع منه جملة حنث بالتوكيل، وإن أطلق اعتبر سبب اليمين وبساطها وماهيجها؛ وعلى هذا إذا أقرّ الملك أو أغنى أهل البلد لرجل بمال كثير لم يقبل تفسيره بالدرهم والرغيف ونحوه مما يتموّل، فإن أقرّ به فقير يعد عنده الدرهم والرغيف كثيراً قبل منه». [إعلام الموقعين (٣/ ٦٢ وما بعدها)].





الفصل الثاني عشر

الأخذ بأقلّ ما قيل[1]

يعتبر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأخذ بأقلّ ما قيل أصلاً في إثبات الأحكام ما لم يقم دليل يدل على ما هو زائد، فيجب العمل بالدليل، وقد أومأ إلى هذا في مسألة دية الذمّي عند تعليقه على حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عن النبي ﷺ قال: «**دية المعاهد نصف دية الحرّ**»[2].

فنقل رأي الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المسألة، حيث ذهب إلى أنّ دية الكتابي على الثلث من دية المسلم في الخطأ العمد، ونازعه في هذا فقال: «فالشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيراً ما يعتمده (يعني الأخذ بأقل ما قيل)، لأنّه هو

---

(١) وحقيقته كما قال أبو إسحاق الشيرازي هو: «أن يختلف العلماء في مسألة على قولين أو ثلاثة، فيوجب بعضهم قدراً، ويوجب بعضهم أقلّ من ذلك، وذلك مثل اختلافهم في دية اليهودي والنصراني، فإنّ عندنا هي: ثلث دية المسلم، وعند أصحاب أبي حنيفة مثل دية المسلم، وقال بعضهم: نصف دية المسلم».
«شرح اللمع» (ف/١١٣٩) وهناك تعاريف أخرى انظر: البحر المحيط (٢٧/٦).

(٢) أخرجه أبو داود في الديات، باب دية الذمّي (رقم: ٤٥٨٣)، والترمذي في الديات: باب ما جاء في دية الكافر (رقم: ١٩١٣)، والنسائي في القسامة: باب في دية الكافر (رقم: ٤٨٢١)، وابن ماجه في الديات: باب دية الكافر (رقم: ٢٦٤٤) عن ابن عمرو.
والحديث حسّنه الترمذي، والبوصيري في الزوائد، والشيخ الألباني في «الإرواء» (رقم: ٢٢٥١).

المجمع عليه، ولكن إنما يكون دليلاً عند انتفاء ما هو أولى منه، وهنا النصّ أولى بالاتّباع[1]» [تهذيب السنن (٢/ ٣٧٦)].



(١) وذهب إلى هذا أبو بكر الباقلاني والحنابلة، وخالف الحنفية وبعض الشافعية، وابن حزم، وقال: «قد يكون هذا حقّاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كلّ عصر، وإذ لا سبيل إلى هذا فتكلّفه عناء لا معنى له»، وفي المسألة قول ثالث: وهو الأخذ بأكثر ما قيل: ليخرج عن عهدة التكليف بيقين، حكاه ابن حزم وأبطله.
وحكى القاضي عبد الوهاب عن المالكية التفصيل في المسالة، فتارة يأخذ بالأقلّ، وتارة لا يأخذ.
انظر: «الإحكام» لابن حزم (٥/٥٠)، «العدة» (٤/١٢٦٨)، «إحكام الفصول»، (ف/٧٦٣)، «التلخيص» (ف/١٥٤٧)، «التمهيد» لأبي الخطاب (٤/٢٦٧)، «المحصول» (٢/٣/٢٠٨)، «نفائس الأصول» (٩/٤٢٥٥)، «المسودة» (٤٩٠)، «تنقيح الفصول» (٤٥٣)، «المنهاج بشرح الإسنوي والبدخشي» (٣/١٣٣)، «الإبهاج» (٣/١٧٥)، «نهاية الوصول» (٩/٤٠٣٢)، «الجواهر الثمينة» (٢٧٣)، «إرشاد الفحول» (٢٤٤)، «أصول الفقه» الزحيلي (٢/٩١٧).



الفصل الثالث عشر

الأخذ بالأخفّ(1)

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّه لا يجب الأخذ بشيء، لا بالأخفّ، ولا بالأثقل، وقد قرّر هذا في فوائد تتعلّق بالإفتاء، فقال: «إذا نزلت بالعامي نازلة، وهو في مكان لا يجد من يسأله عن حكمها، ففيه طريقان للناس، أحدهما: أنّ له حكم ما قبل الشرع، على الخلاف في الحظر والإباحة والوقف، لأنّ عدم المرشد في حقّه بمنزلة عدم المرشد بالنسبة إلى الأمّة. والطريقة الثانية: أنّه يخرج على الخلاف في مسألة تعارض الأدلّة عند المجتهد، هل يعمل بالأخفّ أو بالأشدّ أو يتخيّر؟»(2).

---

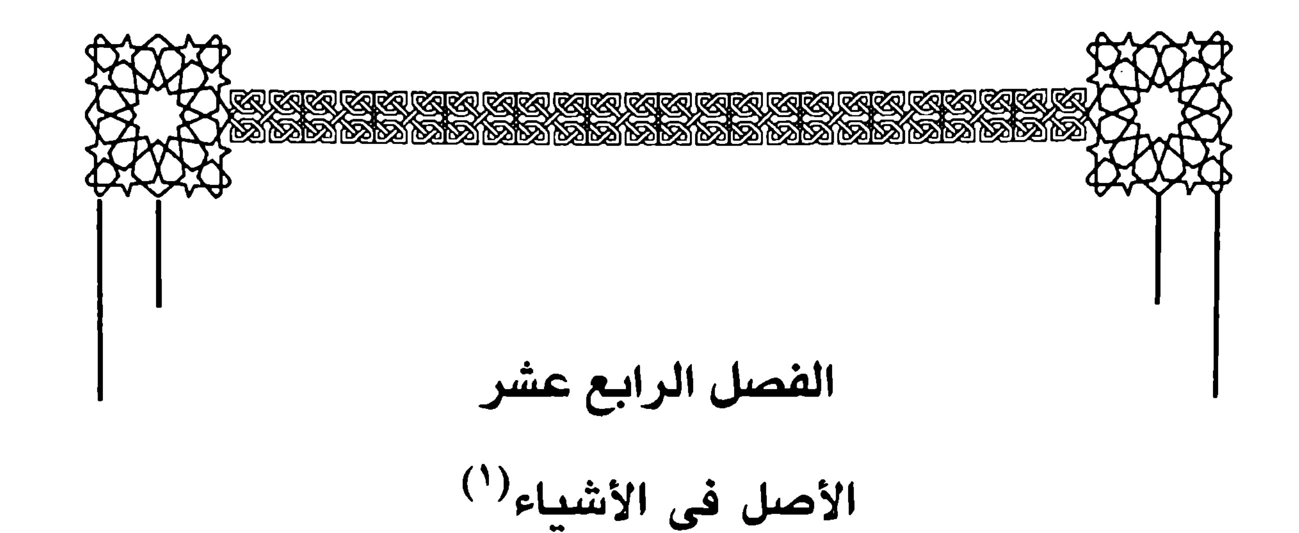
(1) هذه المسألة تختلف عن سابقتها، وقد أوضح هذا الزركشي فقال: «إنّ هناك يشترط الاتّفاق على الأقلّ، ولا يشترط ها هنا، وحاصله يرجع إلى أنّ الأصل في المضار المنع، إذ الأخفّ منهما هو ذلك».
وقد فرّق بينهما أكثر الأصوليّين، وجمع بينهما في مسألة واحدة الإمام القرافي وتابعه ابن جزيّ وغيره، فوقع بسبب ذلك الغلط، حيث نسب إلى الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه يقول بالأخفّ، وهو وهم.
انظر: المحصول (٢/٣/٢١٦)؛ تنقيح الفصول (٤٥٣)؛ تقريب الوصول (٣٩٥)؛ البحر المحيط (٦/٣١)

(2) حكى الأصوليّون هذه الأقوال الثلاثة دون نسبتها إلى أحد:
أوّلها: يجب الأخذ بالأخفّ، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].
الثاني: يجب الأخذ بالأثقل، لأنّه الأحوط والأكثر ثواباً.
=

والصواب أنّه يجب عليه أن يتّقي الله ما استطاع، ويتحرّى الحقّ بجهده، ومعرفة مثله؛ وقد نصب الله تعالى على الحقّ أمارات كثيرة، ولم يسوّ الله سبحانه وتعالى بين ما يحبّه وبين ما يسخطه من كلّ وجه، بحيث لا يتميّز هذا من هذا، ولا بدّ أن تكون الفطر السليمة مائلة إلى الحقّ، مؤثرة له، ولا بدّ أن يقوم لها عليه بعض الأمارات المرجّحة، ولو بمنام أو بإلهام، فإن قدر ارتفاع ذلك كلّه، وعدمت في حقّه جميع الأمارات، فهنا يسقط التكليف عنه في حكم هذه النازلة، ويصير بالنسبة إليها كمن لم تبلغه الدعوة، وإن كان مكلّفاً بالنسبة إلى غيره؛ فأحكام التكليف تتفاوت بحسب التمكّن من العلم والقدرة، والله أعلم». [إعلام الموقّعين (٤/٢١٩-٢٢٠)]



= الثالث: لا يجب شيء منهما، ومال إليه المحلّي، ورجّحه الشوكاني.
وأنكر الشاطبي القول الأول، وزعم أنّه يؤدّي إلى إسقاط التكليف.
انظر: المحصول (٢/٣/٢١٤)؛ نهاية الوصول (٩/٤٠٣٦)؛ المحلّي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٣٩٣)؛ تشنيف المسامع (٣/٤٣٠)؛ الموافقات (٤/١٤٨)، إرشاد الفحول (٢٤٥).



الفصل الرابع عشر

الأصل في الأشياء(١)

هذا الأصل من الدلائل التي وقع فيها الاختلاف بين الأصوليّين، هل هو من مدارك الأحكام أم لا؟.

وقد نصّ الإمام ابن القيّم ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ على أنّ الأعيان المنتفع بها، إذا لم يرد دليل على حكمها أو حكم نوعها، فإنّها على الإباحة، فقال: «وهو ـ سبحانه ـ لو سكت عن إباحة ذلك أو تحريمه لكان ذلك عفواً، لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله، فإنّ الحلال ما أحلّه الله، والحرام ما حرّمه الله، وما سكت عنه فهو عفو»(٢). [إعلام الموقعين (١/ ٣٤٤-٣٤٥)].

---

(١) هذه المسألة تتعلّق بحكم الأشياء بعد ورود الشرع، فهي تختلف عن المسألة المتقدّمة: «حكم الانتفاع بالأشياء قبل ورود الشرع»، وقد توهّم بعض العلماء اتّحادهما، وليس كذلك، لأنّ هذه المسألة تثبت بأدلّة سمعية، وتلك المسألة تثبت بأدلّة عقلية؛ والترجيح مختلف فيهما، ولهذا فرّق بينهما كثير من الأصوليّين.

انظر: سلاسل الذهب (٤٢٣)، البحر المحيط (٦/١٢).

(٢) وهو قول الشافعي وأصحابه، والحنابلة، وإليه ذهب بعض الحنفية منهم الكرخي، وبعض متأخري المالكية، واستقرّ رأي جمهور الأصوليّين كالرازي والبيضاوي وغيرهما على أنّ الأصل في المنافع الإذن والإباحة، والأصل في المضار المنع والتحريم.

ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ إجماع السالفين على أنّ الأصل في جميع الأعيان الحلّ، فقال: «الصنف الثالث (يعني من الأدلة): اتّباع سبيل المؤمنين، وشهادة=

واستدلّ على ذلك بالكتاب والسنّة والأثر.

أمّا الكتاب فمن وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠١] قال مبيّناً وجه الدلالة في هذه الآية:

«فالأشياء المسؤول عنها هي أحكام شرعية عفا الله عنها، أي سكت عن تحريمها، فيكون سؤالهم عنها سبب تحريمها، ولو لم يسألوا لكانت عفواً، ومنه قوله ﷺ وقد سئل عن الحجّ: «أفي كلّ عام؟ فقال: «**لو قلت نعم وجبت ذروني؛ ما تركتكم، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم**»[1]، ويدلّ على هذا التّأويل حديث أبي ثعلبة: «**إنّ**

= شهداء الله في أرضه الذين هم عدول الآمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر، المعصومين من اجتماعهم على ضلالة، المفروض اتّباعهم، وذلك أنّي لست أعلم خلافَ أحد من العلماء والسالفين في أنّ ما لم يجئ دليل بتحريمه فهو مطلق غير محجور، وقد نصّ على ذلك كثير ممّن تكلّم في أصول الفقه وفروعه، وأحسب بعضهم ذكر في ذلك الإجماع يقيناً أو ظنّاً كاليقين».

وحكي عن أبي حنيفة أنّ الأصل في الأشياء التحريم، وعن الحنفية الأصل فيها التوقّف، وحكى القاضي عبد الوهاب عن المالكية أنّ الأصل في أنّه لا يعلم حكم كلّ شيء إلاّ بقيام دليل يختصّه أو يختصّ نوعه، والقول الأول هو الصحيح قطعاً.

انظر: الرسالة (٢٠١ ـ ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٣١)، العدّة (١٢٥٤/٤)، المحصول (١٣١/٣/٢)، الإبهاج (١٦٥/٣)، المنهاج مع شرحي الإسنوي والبدخشي (١٣٦/٣)، نهاية الوصول (٣٩٣٨/٩)، المنثور في القواعد (٧٠/٢)، البحر المحيط (١٢/٦)، التمهيد الإسنوي (٤٨٧)، تشنيف المسامع (٤٣٥/٣)، المحلي على جمع الجوامع (٣٩٤/٢)، مجموع الفتاوى (٥٣٤/٢ ـ ٥٤٠ و٥٣٤/٢١ ـ ٥٤٢ و١٥٠/٢٩ ـ ١٥١)، القواعد الحصيني (٤٧٨/١)، الأشباه والنظائر السيوطي (١٣٣)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٧)، مختصر من قواعد العلائي لابن خطيب (١٠٣/١ و٢٩١/٢)، الموافقات (٤٠/٢)، إرشاد الفحول (٢٨٤).

(١) تقدم تخريجه ص١٠٦.

أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرّم على المسلمين فحرّم عليهم من أجل مسألته»(١)، ومنه الحديث الآخر: «**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها**»(٢). [إعلام الموقعين (١/ ٧١-٧٢ بتصرّف)]، وانظر: المصدر نفسه (١/ ٢٤٩).

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فعلّق على هذه الآية فقال:

«فكلّ ما لم يبيّن الله ورسوله ﷺ تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها، فإنّ الله سبحانه قد فصّل

---

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام: باب ما يكره من كثرة السؤال، ومن تكلّف ما لا يعنيه (رقم: ٧٢٨٩)، ومسلم في الفضائل: باب توقيره ﷺ، وترك إكثار سؤاله عمّا لا ضرورة إليه لولا يتعلّق به تكليف (رقم: ٢٣٥٨) عن سعد بن أبي وقّاص ﷺ، وليس كما عزاه ابن القيّم إلى أبي ثعلبة؛ وأمّا حديث أبي ثعلبة فقد ذكره بعد هذا الحديث، ولعلّه وقع سبق نظر من الماتن أو من الناسخ، والله أعلم.

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه (٤/١٨٣ ـ ١٨٤)، والطبراني في الكبير (٢٢/٢٢٢و٢٣/٨٦)، ومسند الشاميين (ص: ٣٤٨٣)، والبيهقي (١٠/١٢ ـ ١٣)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (رقم: ٣٦٠)، وأبو نعيم في الحلية (٩/١٧)، وصحّحه الحافظ ابن كثير في تفسيره (٣/٢٠٢)، وفيه نظر، بل إسناده ضعيف، لأنّ فيه انقطاعا بين مكحول وأبي ثعلبة، لأنّه لم يصحّ له سماع منه، ثمّ هو مدلّس، وقد عنعنه؛ وقول الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (١/١٧١): رجاله رجال الصحيح، لا يستلزم الصحّة. وانظر «جامع العلوم» (١/١٥٠) و«غاية المرام» (رقم: ٤).

وقد روي بإسناد، وطريق أحسن من هذا، فروى الحاكم (٢/٣٧٥) والطبراني في المعجم الكبير والبزار (رقم: ١٣٢) والبيهقي (٦/١٢) عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «**ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإنّ الله لم يكن لينسى شيئاً**». ثمّ تلا هذه الآية ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾، وصحّحه الحاكم ووافقه الذهبي، وحسّنه الحافظ أبو بكر السّمعاني في «أماليه» والنووي فيما نقله عنهما الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم» (٣/١٥٠) والحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/١٧١) والسيوطي في «الأشباه والنظائر» (٦٦) والألباني في «غاية المرام» (رقم: ٢)، وقال البزار: إسناده صالح.

لنا ما حرّم علينا، فما كان من هذه الأشياء حراماً فلا بد أن يكون تحريمه مفصّلاً، وكما أنّه لا يجوز إباحة ما حرّم الله، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه، ولم يحرمه، وبالله التوفيق». [المصدر السابق (١/ ٣٨٣)].

الثالث: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: ٥٩]، فبيّن وجه الدلالة من هذه الآية فقال:

«فقسّم الحكم إلى قسمين: قسم أذن فيه، وهو الحقّ؛ وقسم افتري عليه، وهو ما لم يأذن فيه». [المصدر السابق (١/ ٢٤٤)].

الرابع: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤]، قال معلّقاً على هذه الآية:

« فدخل في الآية كلّ طيّب من المطاعم والمشارب والملابس والفروج»[١]. [المصدر السابق (١/ ٣٣٤)].

وأمّا من السنّة فمن وجوه:

أوّلها: ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبيّ ﷺ قال: «**ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»، قال في بيانه لوجه الدلالة في هذا الحديث:

«فجعل الأمور ثلاثة لا رابع لها: مأمور به، فالفرض عليهم فعله بحسب الاستطاعة؛ ومنهيّ عنه، فالفرض عليهم اجتنابه بالكلّيّة؛ ومسكوت عنه، فلا يتعرّض للسؤال والتفتيش عنه.

وهذا حكم لا يختصّ بحياته فقط، ولا يخصّ الصحابة دون منْ

---

(١) قوله: والفروج فيه نظر، والحقّ أنّ الأصل فيها الحظر، لقوله ﷺ: «**إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا**». رواه الشيخان عن أبي بكرة. وقد قرّر هذا الإمام ابن القيّم نفسه في مواضع من كتبه. انظر رسالتي: القواعد الفقهية في إعلام الموقّعين (٢٩٤).

بعدهم، بل فرض علينا نحن امتثال أمره بحسب الاستطاعة، واجتناب نهيه، وترك البحث والتفتيش عمّا سكت عنه، وليس ذلك الترك جهلاً وتجهيلاً لحكمه، بل إثبات لحكم العفو، وهو الإباحة العامة، ورفع الحرج عن فاعله». [المصدر السابق (١/ ٢٤٣)].

الثاني: ما رواه سعد بن أبي وقّاص ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إنّ أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته**»، فعلّق على هذا الحديث فقال:

«فإذا كان هذا فيمن تسبب إلى تحريم الشارع صريحاً بمسألته عن حكم ما سكت عنه، فكيف بمن حرم المسكوت عنه بقياسه وبرأيه؟!». [المصدر السابق (١/ ٢٤٢)].

الثالث: ما رواه سلمان الفارسي ﷺ قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء[1]، فقال: «**الحلال ما أحلّ الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما لكم**»[2].

قال معلّقاً على هذا الحديث: «وقد أخبر النبيّ ﷺ عن ربّه تبارك وتعالى أنّ كلّ ما سكت عن إيجابه أو تحريمه فهو عفو عفا عنه لعباده، يباح إباحة العفو». [المصدر السابق (١/ ٢٤٠)].

---

(١) الفراء: جمع فَروة، وهي الجلدة ذات الشعر، ويقال: فروة الرأس، وفروة الدبّ، وفروة الأرنب والثعلب.
انظر: المعجم الوسيط ٢/ ٦٨٦

(٢) أخرجه الترمذي في اللباس: باب ما جاء في لباس الفراء (رقم: ١٧٢٦)، وابن ماجه في الأطعمة: باب أكل الجبن والسمن (رقم: ٣٣٦٧) عنه به، وقال ابن القيّم: وهذا إسناد جيّد مرفوع. وليس بجيّد، لأنّ فيه سيف بن هارون، وهو ضعيف كما قال الحافظ في التقريب، ولذا لمّا قال الحاكم في المستدرك (٤/ ١٢٩): هذا حديث صحيح، وسيف بن هارون لم يخرّجاه، تعقّبه الحافظ الذهبي بقوله: قلت: ضعّفه جماعة.
ورجّح البخاري وقفه، وصحّح ابن أبي حاتم إرساله، ويغني عنه حديث أبي الدرداء السابق.
انظر: العلل (٢/ ١٠)، وجامع العلوم والحكم (٢/ ١٥١)، وغاية المرام (رقم: ٣).

أمّا من حيث الأثر فاحتجّ بما قاله جابر بن عبدالله رضي الله عنهما: «كنا نعزل والقرآن ينزل، فلو كان شيء ينهى عنه لنهى عنه القرآن»[1] قال:

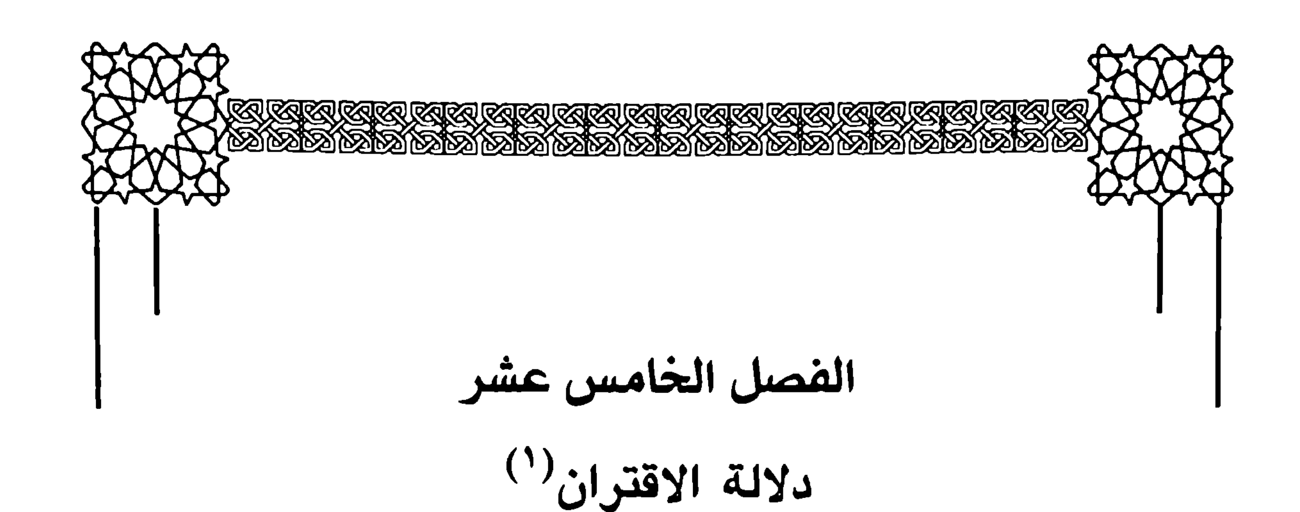
«وهو يدلّ على أمرين؛ أحدهما: أنّ أصل الأفعال الإباحة، ولا يحرم منها إلاّ ما حرّمه الله على لسان رسوله.

الثاني: أنّ علم الربّ تعالى بما يفعلون في زمن شرع الشرائع، ونزول الوحي، وإقراره لهم عليه، دليل على عفوه عنه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي قبله، أنّه في الوجه الأوّل يكون معفوّاً عنه استصحاباً، وفي الثاني يكون العفو عنه تقريراً لحكم الاستصحاب». [المصدر السابق (٢/٣٦٨)].



(١) تقدم تخريجه ص١٥٠.



الفصل الخامس عشر

دلالة الاقتران(1)

يقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ دلالة الاقتران ليست على رتبة واحدة من حيث الاستدلال أو عدمه، بل تنقسم إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: تكون قويّة.

المرتبة الثانية: تكون ضعيفة.

المرتبة الثالثة: تكون متساوية الأمرين، وفي تقرير هذا يقول:

«دلالة الاقتران تظهر قوتها في موطن، وضعفها في موطن، وتساوي الأمرين».

ثمّ ذكر المرتبة الأولى التي تكون فيها دلالة الاقتران قويّة فقال:

«فإنْ جمع المقترنين لفظٌ اشتركا في إطلاقه، وافترقَا في تفصيله قويت الدلالة، كقوله ﷺ: «**الفطرة خمس**»(2).

---

(1) صورة دلالة الاقتران، هي: أن يجمع بين شيئين في الأمر أو النهي، ثمّ يبيّن حكم أحدهما، فيستدلّ بالقران على ثبوت ذلك الحكم الآخر.
انظر: العدّة (٤/١٤٢٠)، شرح اللمع (ف/٤٥١)، المستصفى (٢/٧٠)، الإحكام للآمدي (٢/٤٦٦)، تشنيف المسامع (٢/٧٥٧)، التمهيد للإسنوي (٢٧٣).

(2) هو طرف من حديث أخرجه البخاري في اللباس: باب قصّ الشارب (رقم: ٥٨٨٩)، ومسلم في الطهارة: باب خصال الفطرة (رقم: ٢٥٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه. وتمامه: «الختان والاستحداد ونتف الإبط وتقليم الأظفار وقصّ الشارب».

وفي مسلم[1]: «**عشر من الفطرة**»، ثمّ فصّلها، فإذا جعلت الفطرة بمعنى السنّة، والسنّة هي المقابلة للواجب ضعف الاستدلال بهذا الحديث على وجوب الختان، لكن تلك المقدّمتان ممنوعتان، فليس الفطرة بمرادفة للسنّة، ولا السنّة في لفظ النبيّ ﷺ هي المقابلة للواجب، بل ذلك اصطلاح وضعي لا يحمل عليه كلام الشارع.

ومن ذلك قوله ﷺ: «**حقّ على كلّ مسلم أن يغتسل يوم الجمعة، ويستاك، ويمسّ طيب بيته**»[2]، فقد اشترك الثلاثة في إطلاق لفظ الحقّ عليه، إذا كان حقّاً مستحباً في اثنين منهما كان في الثالث مستحباً.

وأبين من ذلك قوله: «**وبالغ في الاستنشاق**»[3]، فإنّ اللفظ تضمّن الاستنشاق والمبالغة، فإذا كان أحدهما مستحباً فالآخر كذلك.

ولقائل أن يقول: اشتراك المستحبّ والمفروض في لفظ عام لا يقتضي تساويهما لا لغة ولا عرفاً، فإنّهما إذا اشتركا في شيء لم يمتنع افتراقهما في شيء، فإنّ المختلفات تشترك في لازم واحد فيشتركان في أمر عام،

---

(١) أخرجه مسلم في الكتاب والباب السابقين (رقم: ٢٦١) عن عائشة رضي الله عنها. وتمامه: «قصّ الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقصّ الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء». قال مصعب ـ وهو راوي الحديث ـ: ونسيت العاشرة إلاّ أن تكون المضمضة. وقال وكيع: انتقاص الماء يعني: الاستنجاء.

(٢) أخرجه أحمد (٣٤/٤) عن رجل من أصحاب النبيّ ﷺ بنحوه. وقال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (١٧٢/٢): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في الصحيحة (رقم: ١٧٩٦).

(٣) أخرجه أبو داود في الطهارة: باب في الاستنثار (رقم: ١٤٢) مطوّلاً ومختصراً والترمذي في الصوم: باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم (رقم: ٧٨٨)، والنسائي في الطهارة: باب المبالغة في الاستنشاق (رقم: ٨٧)، وابن ماجه في الطهارة وسننها: باب تخليل الأصابع رقم: ٤٤٨ عن لقيط بن صبرة.

والحديث صحّحه جمع من الأئمّة، منهم الترمذي وابن خزيمة (٧٨/١)، وابن حبان (٣٣٣/٣)، والحاكم (٢٤٨/١)، وأقرّه الحافظ الذهبي، والبغوي وابن قطّان والنووي في شرح مسلم (١٠٥/٣)، والحافظ ابن حجر في الإصابة، في ترجمة لقيط (٦٨٥/٥)، والشيخ الألباني في صحيح السنن الأربعة. انظر: نصب الراية (١٦/١) والتلخيص الحبير (٨١/١).

ويفترقان بخواصهما، فالاقتران كما لا يثبت لأحدهما خاصية لا ينفيها عنه، فتأمّله، وإنّما يثبت لهما الاشتراك فقطّ».

ثمّ ذكر المرتبة الثانية التي تكون فيها دلالة الاقتران ضعيفة فقال:

«وأما الموضع الذي يظهر ضعف دلالة الاقتران فيه فعند تعدّد الجمل، واستقلال كلّ واحدة منهما بنفسها، كقوله ﷺ: «**لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم، ولا يغتسل فيه من الجنابة**»[1]، وقوله: «**لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده**»[2]، فالتعرّض لدلالة الاقتران ها هنا في غاية الضعف والفساد، فإنّ كلّ جملة مفيدة لمعناها، وحكمها وسببها وغايتها منفردة به عن الجملة الأخرى، واشتراكهما في مجرّد العطف لا يوجب اشتراكهما فيما وراءه، وإنّما يشترك حرف العطف في المعنى إذا عطف مفرداً على مفرد، فإنّه يشترك بينهما في العامل، كقام زيد وعمرٌو؛ وأمّا نحو: اقتل زيداً، وأكرم بكراً، فلا اشتراك في المعنى.

وأبعد من ذلك ظنّ من ظنّ أنّ تقييد الجملة السابقة بظرف أو حال أو مجرور يستلزم تقييد الثانية، وهذا دعوى مجرّدة، بل فاسدة قطعاً؛ ومن تأمّل تراكيب الكلام العربي جزم ببطلانها».

ثمّ ذكر المرتبة الأخيرة، وهي التي تكون فيها الدلالة متساوية الأمرين، فقال:

---

(١) أخرجه البخاري في الوضوء: باب البول في الماء الدائم (رقم: ٢٣٨)، ومسلم في الطهارة: باب البول في الماء الراكد (رقم: ٢٨٢)، وأبو داود في الطهارة: باب البول في الماء الراكد (رقم: ٧٠)، واللفظ له، عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) هو طرف من حديث، أخرجه بتمامه أبو داود في الجهاد: باب السريّة ترد على أهل العسكر (رقم: ٢٧٥١)، وأخرجه الترمذي في الديّات: باب ما جاء في ديّة الكافر (رقم: ١٤١٣)، وابن ماجه في الديّات: باب لا يقتل مسلم بكافر (رقم: ٢٦٥٩) دون الزيادة عن عمرو بن العاص ﷺ، وحسّنه الترمذي. وله شاهد من حديث عليّ ابن أبي طالب ﷺ وغيره، فيرتقي إلى درجة الصحة.

انظر: نصب الراية (٣/٣٩٤)، والتلخيص الحبير (٤/١٥)، والدراية (٢/٢٦٢)، وإرواء الغليل (رقم: ٢٢٠٨).

«وأمّا موطن التساوي فحيث كان العطف ظاهراً في التسوية، وقصد المتكلّم ظاهراً في الفرق، فيتعارض ظاهر اللفظ وظاهر القصد، فإن غلب ظهور أحدهما اعتبر، وإلاّ طلب الترجيح، والله أعلم»(١). [بدائع الفوائد (١٨٣/٤-١٨٤)]. وانظر: زاد المعاد (٣٧٥/٤و ٥٥١/٥)، جلاء الأفهام (١٩٥، ١٩٨)، تحفة المودود (١٢٨، ١٣٨).

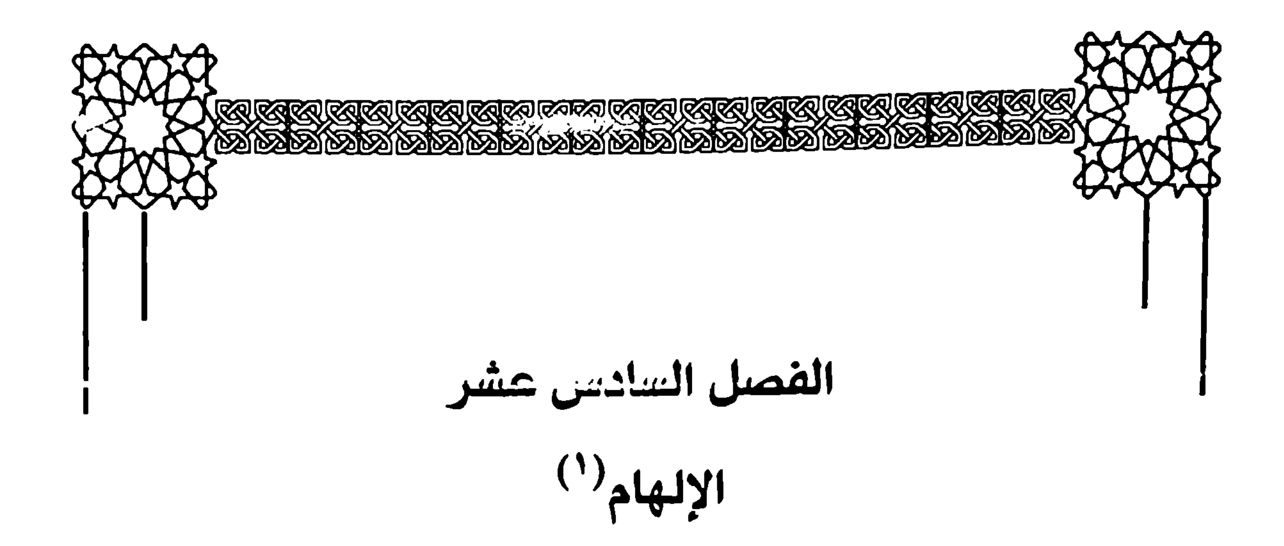


---

(١) ذهب الشافعية وأكثر المالكية وأكثر الحنابلة إلى إنكار دلالة الاقتران، وقالوا: إنّ القران في اللفظ لا يوجب القران في الحكم، وفصّل الحنفية بين الجمل الناقصة، فالقران فيها موجب القران في الحكم، كقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا﴾ [الطلاق: ٢]، والإشهاد في المفارقة غير واجب، فكذا الرجعة، وبين الجملة التامة فلا، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾، فإنّ كلّ واحدة من الجملتين تامّة بنفسها مستغنية عن الأخرى.

وقال بها بعض الحنفية، منهم أبو يوسف، ومن الشافعية المزني وابن أبي هريرة، وحكاه الباجي عن بعض المالكية، ونقله ابن الموّاز عن مالك، وقال الباجي: ورأيت ابن نصر يستدلّ به كثيراً، واختاره القاضي أبو يعلى، وقال: وقد استدلّ أحمد ـ رحمه الله ـ بالقرينة في باب التخصيص، فلولا أنها حجّة لم يخصّص اللفظ بها. واختاره أيضاً من الحنابلة الحلواني.

انظر: التبصرة (٢٢٩)، إحكام الفصول (ف/٧٣٨)، ميزان الأصول (٤١٥)، أصول السرخسي (٢٧٣/١)، المسوّدة (١٤٠)، أصول ابن المفلح (٨٥٦/٢)، البحر المحيط (٩٩/٦)، شرح الكواكب (٢٥٩/٣)، إرشاد الفحول (٢٤٨)، والمراجع السابقة.



الفصل السادس عشر

الإلهام[1]

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ الإلهام يرجع إليه عند فقد الحجج الشرعيّة كلّها، وقد قرّر هذا في مسألة العامي إذا نزلت به نازلة، وهو في مكان لا يجد من يسأله عنها، وقد سبقت في فصل: الأخذ بالأخفّ، حيث رجّح أنّه يتّقي الله ما استطاع، ويتحرّى الحقّ، وذكر أنّ الفطرة السليمة مائلة إلى الحقّ، ولا بدّ أن يقوم لها عليه بعض الأمارات المرجّحة، ولو بمنام أو إلهام[2].

واحتجّ على إثبات الإلهام بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧-٨]، وقوله ﷺ لحصين بن المنذر الخزاعي لّما أسلم: «**قل اللّهم ألهمني رشدي، وقني شرّ نفسي**»[3]. [مدارج السالكين (١/ ٤٤)].

---

(١) حدّه أبو زيد الدبوسي، فقال: «الإلهام ما حرّك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال ولا نظر في حجّة». تقويم الأدلّة (٢/٧٦٧)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٣٤)، شرح الكوكب (١/٣٢٩).

(٢) هذه الحالة تكاد تكون منعدمة في هذا العصر، لا سيّما مع وجود هذه وسائل الاتّصال المختلفة، كالهاتف، والفاكس، وشبكة الأنترنت وغيرها، فيمكن العامي إذا نزلت به نازلة أن يتّصل عبر هذه الوسائل إلى أيّ بلد من البلدان يوجد فيها أهل العلم، ويمكن الحصول على الجواب في أقرب وقت ممكن.

(٣) هو طرف من حديث، أخرجه الترمذي في الدعوات (رقم: ٣٤٨٣) عن عمران بن حصين رضي الله عنه بلفظ: «أعذني» بدل «قني». وضعّفه الشيخ الألباني في ضعيف الترمذي (رقم: ٦٩٠).

وأمّا عند ظهور النصوص الشرعيّة فيقرّر أنّه لا حجّة فيه، فيقول:

«وقد أمرنا الله بردّ ما تنازعنا فيه إليه وإلى رسوله ﷺ؛ فلم يبح لنا قطّ أن نردّ ذلك إلى رأي، ولا إلهام، ولا حديث قلب، ولا استحسان، ولا معقول، ولا شريعة ديوان، ولا سياسة ملوك، ولا عوائد الناس التي ليست على شرائع المسلمين أضرّ منها؛ فكلّ هذه طواغيت من تحاكم إليها أو دعا منازعه إلى التحاكم إليها فقد حاكم إلى الطاغوت»[١] [إعلام الموقّعين (١/ ٢٤٤)].

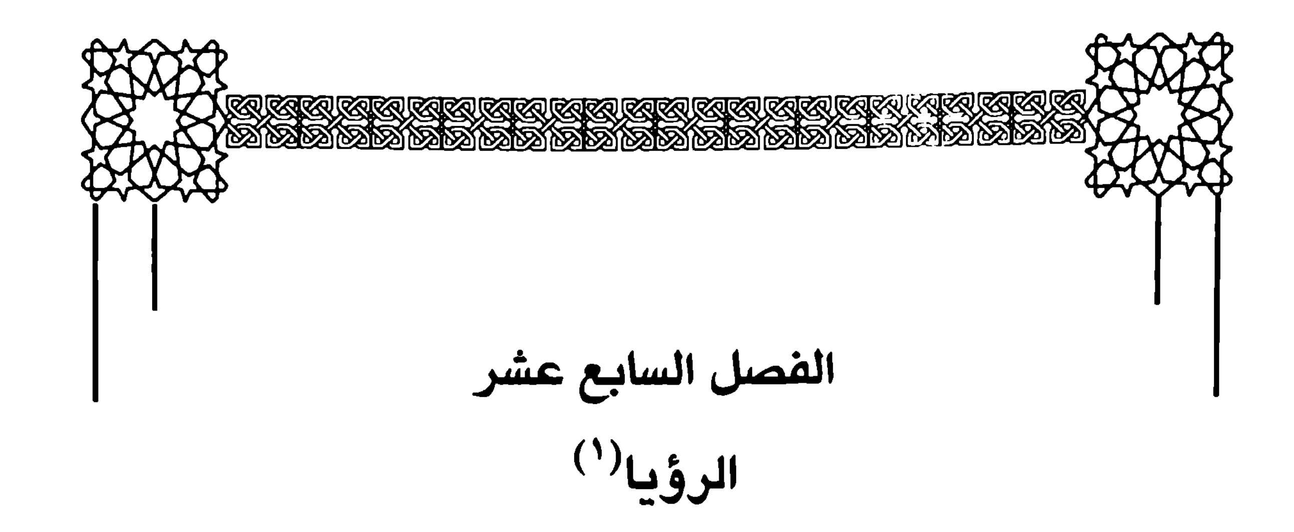


---

(١) وهو مذهب جمهور أهل العلم، وبه قال ابن السمعاني، وشيخ الإسلام ابن تيمية؛ وذهب بعض الصوفية وبعض الشيعة وبعض الجبرية إلى أنّه حجّة في حقّ الملهَم دون غيره، بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ، وصرّح به شهاب الدين السهروردي، ومال إليه التفتازاني.

والحقّ الذي لا يجوز العدول عنه ما عليه الجمهور، وأمّا ما ذهب إليه الصوفية ومن تابعهم أنّ الإلهام حجّة مطلقاً، وأنّه بمنزلة الوحي الظاهر، ويزعمون أنّهم يرون ربّهم بقلوبهم، ويقولون: حدّثني قلبي عن ربّي، وغير ذلك من ضلالاتهم، فإنّ ذلك من وسواس الشيطان، وليس من إلهام الرحمن، والله المستعان.

انظر: قواطع الأدلّة ٥/١٣٢ جمع الجوامع شرح المحلي (٢/٣٩٨)، تشنيف المسامع (٣/٤٥٥)، مجموع الفتاوى (١٠/ ٤٧٠ وما بعدها)، البحر المحيط (٦/١٠٣)، إرشاد الفحول (٢٤٨)، والمراجع السابقة.



الفصل السابع عشر

الرؤيا[1]

نصّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ على أنّ رؤيا الأنبياء وحي، وحكى اتّفاق العلماء على ذلك فقال:

«ورؤيا الأنبياء وحي، فإنّها معصومة من الشيطان، وهذا باتّفاق الأمّة، ولهذا أقدم الخليل على ذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام بالرؤيا». [مدارج السالكين (١/ ٥١)]، وانظر: طريق الهجرتين (٤٨٠)، روضة المحبين (٣٥٢)، الروح (٧٦)، الطرق الحكمية (٥٤).

وأمّا رؤيا غير الأنبياء فقرّر أنّها تعرض على الشرع، فإن وافقت الشرع فيجوز العمل بها عند عدم وجود النصوص كلّها، فقال:

«وأمّا رؤيا غيرهم فتُعرض على الوحي الصريح، فإن وافقته، وإلاّ لم يعمل بها. فإن قيل: فما تقولون إذا كانت رؤيا صادقة أو تواطأت؟ قلنا: متى كانت كذلك استحال مخالفتها للوحي، بل لا تكون إلاّ مطابقة له، منبّهة عليه، أو منبّهة على اندراج قضيّة خاصة في حكمه لم يعرف الرائي اندراجها فيه، فيتنبّه بالرؤيا على ذلك». [المصدر السابق]، وانظر كلامه السابق في الإلهام.

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٦٢ و٦/ ١٠٧)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/ ٢٤٨)، الموافقات (٢/ ٢٦٦) مهمّ، إرشاد الفحول (٢٤٩).

وقد احتجّ على جواز العمل بالرؤيا بما رواه شهر بن حوشب: «أنّ الصعب بن جثامة وعوف بن مالك كانا متآخيين، قال صعب لعوف: أي أخي! أيّنا مات قبل صاحبه فليتراءا له. قال: أو يكون ذلك؟ قال: نعم. فمات صعب، فرآه عوف فيما يرى النائم كأنّه قد أتاه. قال، قلت: أي أخي. قال: نعم. قلت: ما فعل بكم؟ قال: غفر لنا بعد المصائب. قال: ورأيت لمعة سوداء في عنقه. قلت: أي أخي ما هذا؟ قال: عشرة دنانير استسلفتها من فلان اليهودي، فهنّ في قرني، فأعطوه إيّاها، واعلم أنّه لم يحدث في أهلي حدث بعد موتي إلاّ قد لحق بي خبره حتّى هرّة لنا ماتت منذ أيام، واعلم أنّ بنتي تموت إلى ستّة أيّام، فاستوصوا بها معروفاً. فلمّا أصبحت قلت: إنّ في هذا لمعلماً، فأتيت أهله، فقالوا: مرحباً بعوف، أهكذا تصنعون بتركة إخوانكم؟ لم تقربنا منذ مات صعب. قال: فأتيت فاعتللت بما يعتلّ به الناس، فنظرت إلى القرن، فأنزلته فانتشلت ما فيه، فوجدت الصرّة التي فيها الدنانير، فبعثت بها إلى اليهودي، فقلت: هل كان لك على صعب شيء؟ قال: رحم الله صعباً، كان من خيار أصحاب رسول الله ﷺ، هي له. قلت: لتخبرني، قال: نعم، أسلفته عشرة دنانير فنبذتها إليه. قال: هي والله بأعيانها. قال، قلت: هذه واحدة. قال، فقلت: هل حدث فيكم حدث بعد موت صعب؟ قالوا: نعم، حدث فينا كذا حدث. قال، قلت: اذكروا. قالوا: نعم، هرّة ماتت منذ أيام. فقلت: هاتان اثنتان. قلت: أين ابنة أخي؟ قالوا: تلعب، فأتيت بها فمسستها فإذا هي محمومة، فقلت: استوصوا بها معروفاً. فماتت في ستّة أيام»[1].

فعلّق على هذه القصّة فقال:

«وهذا من فقه عوف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وكان من الصحابة حيث نفذ وصية الصعب بن جثامة بعد موته، وعلم صحّة قوله بالقرائن التي أخبره بها من أنّ الدنانير عشرة، وهي في القرن، ثمّ سأل اليهودي، فطابق قوله لما في

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في المنامات (رقم: ٢٥)، وفي إسناده شهر بن حوشب، قال فيه الحافظ في التقريب: «صدوق، كثير الإرسال والأوهام»، وفي متنه نكارة.

الرؤيا، فجزم عوف بصحّة الأمر، فأعطى اليهودي الدنانير؛ وهذا فقه إنما يليق بأفقه الناس وأعلمهم، وهم أصحاب رسول الله ﷺ، ولعلّ أكثر المتأخّرين ينكرون ذلك، ويقول: كيف جاز لعوف أن ينقل الدنانير من تركة صعب وهي لأيتامه وورثته إلى يهودي بمنام؟».

واحتجّ أيضاً بما روته ابنة ثابت بن قيس بن شماس قالت: «لما نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ﴾ دخل أبو هابية وأغلق عليه بابه، ففقده رسول الله ﷺ، وأرسل إليه يسأله ما خبره؟ قال: أنا رجل شديد الصوت، أخاف أن يكون قد حبط عملي. قال: «**لست منهم بل تعيش بخير وتموت بخير**». قال: ثمّ أنزل الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٖ﴾ [لقمان: ١٨] فأغلق عليه بابه، وطفق يبكي، ففقده رسول الله ﷺ، فأرسل إليه فأخبره. فقال: يا رسول الله، إنّي أحبّ الجمال، وأحبّ أن أسود قومي. فقال: لست منهم، بل تعيش حميداً، وتقتل شهيداً، وتدخل الجنّة. قالت: فلمّا كان يوم اليمامة خرج مع خالد بن الوليد إلى مسيلمة، فلمّا التقوا وانكشفوا، قال ثابت لأبي حذيفة: ما هكذا كنا نقاتل مع رسول الله ﷺ، ثمّ حفر كلّ واحد له حفرة، فثبتا وقاتلا حتّى قُتلَا، وعلى ثابت يومئذ درع له نفيسة، فمرّ به رجل من المسلمين فأخذها، فبينما رجل من المسلمين نائم إذ أتاه ثابت في منامه فقال له: أوصيك بوصية، فإيّاك أن تقول: هذا حلم فتضيّعه: إنّي لمّا قتلت أمس، مرّ بي رجل من المسلمين، فأخذ درعي، ومنزله في أقصى الناس، وعند خبائه فرس يستن في طوله، وقد كفأ على الدرع برمة، وفوق البرمة رحل(*)، فأت خالداً فمره أن يبعث إلى درعي فيأخذها، وإذا قدمت المدينة على خليفة رسول الله ﷺ - يعني أبا بكر الصدّيق - فقل له: إنّ عليّ من الدَّين كذا وكذا، وفلان من رقيقي عتيق وفلان، فأتى الرجل خالداً فأخبره، فبعث إلى الدرع فأتي بها، وحدّث أبا بكر برؤياه فأجاز وصيته».

(*) في الأصل: رجل - بالجيم المعجمة - وهو تصحيف.

وعزاه إلى ابن عبدالبرّ[1]، ونقل عنه أنّه قال بعد ذلك: ولا نعلم أحداً أجيزت وصيّته بعد موته غير ثابت بن قيس رَحِمَهُ اللهُ.

ثمّ علّق على هذه القصّة قائلاً:

«فقد اتّفق خالد وأبو بكر الصدّيق والصحابة معه على العمل بهذه الرؤيا، وتنفيذ الوصية بها، وانتزاع الدرع ممّن هي في يده، وهذا محض الفقه». [كتاب الروح (١٣-١٥)].

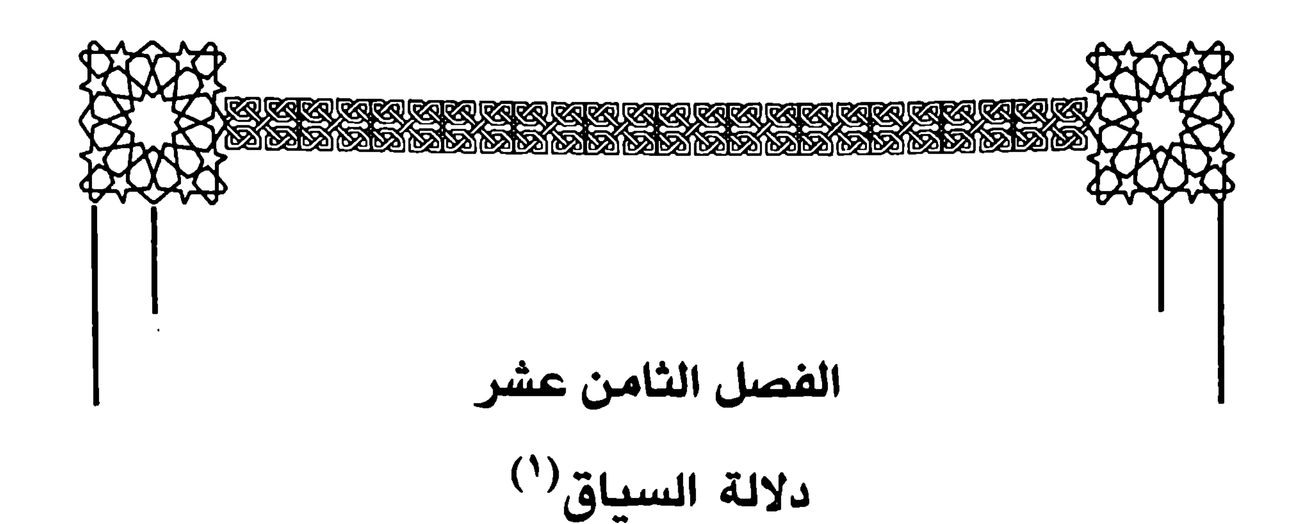


(١) أخرجه ابن عبدالبرّ في الاستيعاب (١/٢٠١ ـ ٢٠٣)، وكذا رواه الحاكم في المستدرك (٣/٢٦١) والطبراني في الكبير (٢/٧٠)، وسكت عنه الحاكم والذهبي في «تلخيصه»، وقال الحافظ الهيثمي في المجمع الزوائد: «رواه الطبراني، وبنت ثابت بن قيس لم أعرفها، وبقية رجاله رجال الصحيح، والظاهر أنّ بنت ثابت بن قيس صحابيّة، فإنّها قالت: سمعت أبي، والله أعلم».

وأصله في البخاري (رقم: ٣٦١٣)، ومسلم (رقم: ١١٩) دون ذكر قصّة الرؤيا.

وله شاهد من طريق أنس بن مالك، قال الحافظ الهيثمي (٩/٣٢٣): «رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح».

وكلام ابن عبدالبرّ السابق يدلّ على أنّ الصحابة لم يعملوا بعده بالرؤيا، فلا يتمّ به الاستدلال، والله أعلم.



الفصل الثامن عشر

دلالة السياق(١)

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الاعتماد على دلالة السياق في تحديد مدلولات الألفاظ، ويقرّر أنّ السياق إذا أبدى المراد للمخاطب، صار كالنصّ في إفادة القطع، وعدم قبول التأويل، فيقول:

«السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة.

وهذا من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾، كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير». [بدائع الفوائد (٣/ ٩-١٠)].

ويقول في موضع آخر:

«وأصغ(*) لفائدة جليل قدرها	تهديك للتحقيق والعرفان
إنّ الكلام إذا أتى بسياقه	يبدي المراد من له أذنان

(١) لم أقف على من ذكرها في الأدلّة المختلف فيها ما عدا الزركشي في البحر المحيط ٥٢/٦، فأوردتها اتّباعاً له.

(*) في الأصل: «أصخ» بالخاء المعجمة، وهو تصحيف.

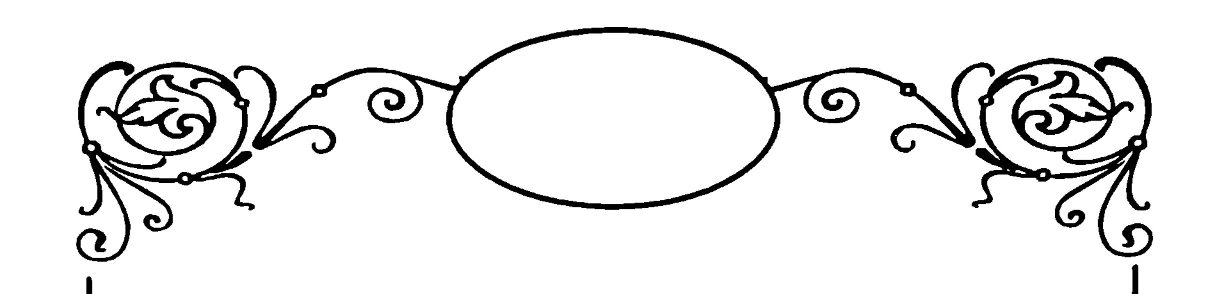
أضحى كنصّ قاطع لا يقبل التْـ ... تَـأويـل يـعـرف ذا أولـو الأذهـان
فسياقه الألفاظ مثل شواهد الـ ... أحوال إنّهما لنا صنوان[1]
إحداهما للعين مشهود بها ... لكن ذاك لمسمع الإنسان»

[القصيدة النونية (١/ ٢٠٢)]. وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٥١ وما بعدها، و٤/ ٥٧)، زاد المعاد (١/ ٢١٣، و٥/ ١٣٦، ١٦٤، ٤٠٩، ٥٣٧، ٥٨٩، ٦١٠)، تهذيب السنن (٢/ ٣٨٣-٤٤٧، ٣/ ١٩٢؛ ٢٥٥؛ ٣٠٣-٣٠٤، ٤/ ١١٩؛ ٢٢٢، ٨/ ٩٣)، الصواعق المرسلة (٢/ ٧١٤)، جلاء الأفهام (١١٥).



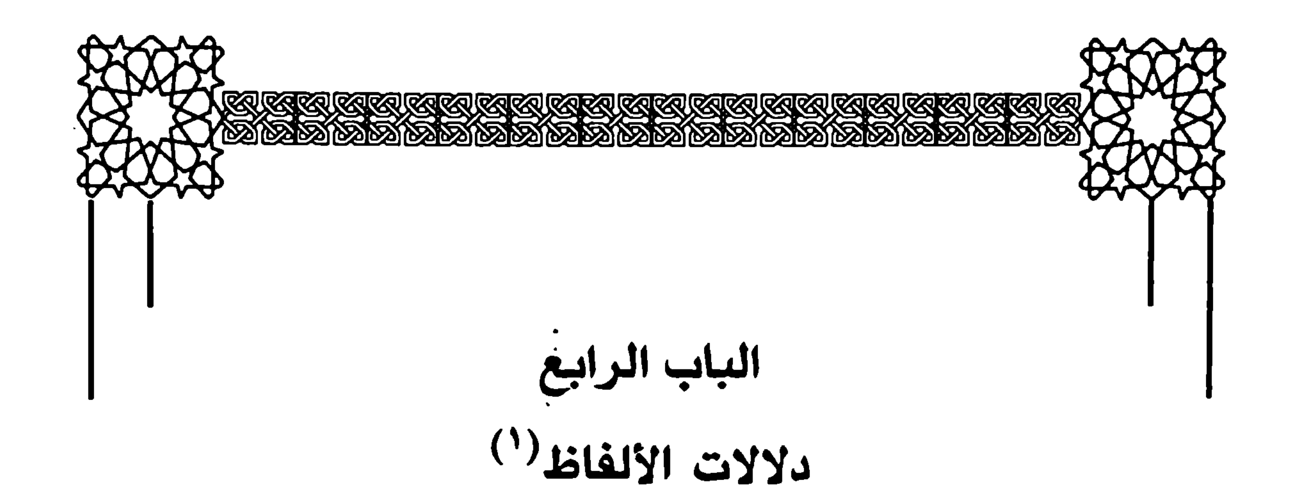
(١) حكى الزركشي قولين في المسألة، فقال: أنكرها بعضهم؛ ومن جهل شيئا أنكره.

وقال بعضهم: إنّها متّفق عليها في مجاري كلام الله تعالى، وقد احتجّ بها أحمد على الشافعي في أنّ الواهب ليس له الرجوع من حديث: «**العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه.**» حيث قال الشافعي: «هذا يدلّ على جواز الرجوع، إذ قيء الكلب ليس محرّماً عليه. فقال أحمد: ألا تراه يقول فيه: «**ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته...**» الحديث، وهذا مثل سوء فلا يكون لنا».



الباب الرابع

دلالات الألفاظ



الباب الرابع

دلالات الألفاظ[1]

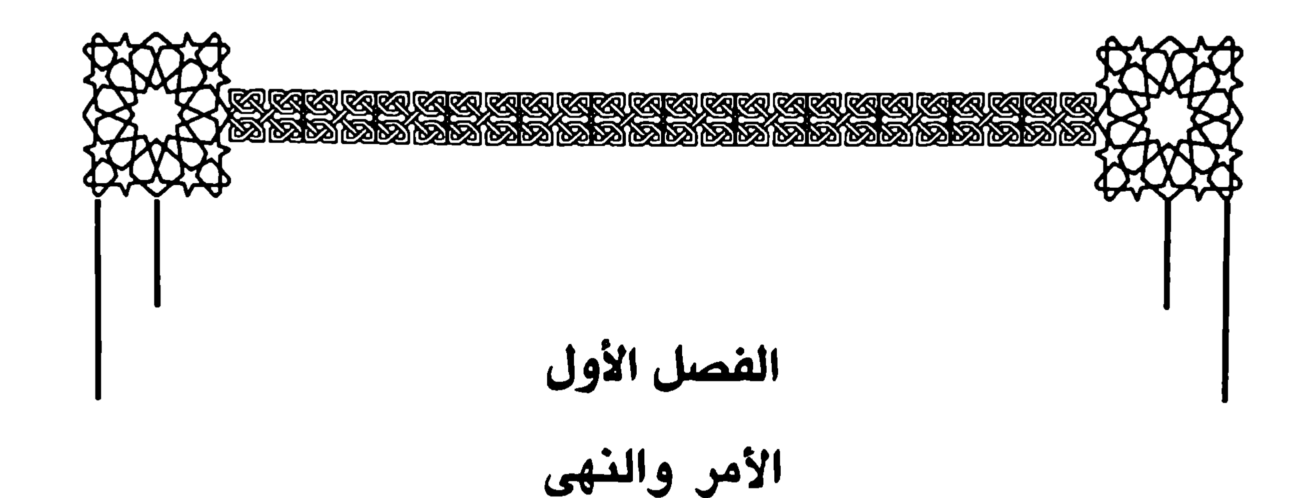
يعتبر هذا الباب من أجلّ أبواب أصول الفقه، بل هو عمدته، لأنّ مهمّة المجتهد هو استنباط الأحكام الفرعية من أدلّتها التفصيلية، وذلك متوقّف على فهم النصوص الشرعية، ولا يتأتّى له ذلك إلاّ بمعرفة الألفاظ، وطرق دلالتها على المعاني.

والنظر في هذا الباب في فصول: في الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والظاهر والمؤوّل، والمنطوق والمفهوم.

وقد كان للإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه الفصول آراء واجتهادات متميّزة، أثارها في مواضع مختلفة من كتبه، ولإبراز هذه الآراء، نعقد ستّة فصول:

---

(١) يعرف أيضاً بـ«طرق الاستنباط» وغيره، وذكرت هذه العبارة لأنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عبّر عنها في قوله: «وهذا كلّه من سوء التصرّف في اللفظ العام، وصاحب هذا التصرّف لا ينفذ تصرّفه في دلالات الألفاظ، وحملها على خلاف موضوعها، وما يتبادر إلى الذهن منها». [الروح: ١١٥].



الفصل الأول

الأمر والنهي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأمر[1]

نعرض في هذا المبحث رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في صيغ الأمر،

(١) الأمر في اللّغة بمعنى الطلب، وجمعه أوامر. انظر: المصباح المنير (٢١/١).
أمّا في الاصطلاح: فقد اختلف الأصوليّون في حدّه، والذي عليه ظاهر قول الحنابلة هو: «استدعاء الفعل بالقول ممّن هو دونه»، وعليه، فقد اشترطوا العلوّ فقط في كون استدعاء الفعل أمراً، وهو اختيار الشيرازي وابن السمعاني وابن الصباغ، وحكاه عن الشافعية، .ونقله القاضي عبدالوهاب عن أهل اللّغة، وجمهور أهل العلم واختاره، واختاره أيضاً أبو الطيّب الطبري وغيرهم. وقيل يشترط فيه الاستعلاء فقط، وهو قول بعض الحنابلة كابن قدامة، وهو اختيار الباجي والرازي والآمدي وابن الحاجب، وغيرهم.
والفرق بين العلو والاستعلاء هو: أنّ العلو كون الطالب أعلى رتبة، والاستعلاء هو: الطلب على وجه الغلظة والترفّع والقهر.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٧/٢)، «العدّة» (١٥٧/١، ٢١٨)، «شرح اللمع» (ف/٦٦)، «قواطع الأدلة» (٩٠/١)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١٤٨/١)، «الواضح» (٤٥٠/١)، «المحصول» (٢٢/٢/١)، «روضة الناظر» (٥٩٤/٢)، «الإحكام» (٣٦٥/١)، «شرح المعالم» (٢٣٩/١)، «منتهى الوصول» (٨٩)، «المسوّدة» (٤١)، «المنهاج مع شرح الإسنوي» (٧/٢)، «مختصر الروضة» (٣٤٧/٢)، «البحر المحيط» (٣٤٧/٢)، «القواعد والفوائد» (١٥٨)، «المدخل» (٢٢٣)، «المذكرة» (٣٣٥).

ودلالته، ودلالته على الوحدة أو التكرار، ودلالته على الفور أو التراخي، صيغة الأمر بعد الحظر، هل هي للإباحة؟، والأمر بالأمر بالشيء، والأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه، ولنرسم لكلّ مسألة مطلباً، فهي سبعة مطالب:

المطلب الأول: صيغ الأمر.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الصيغ الدالّة على الأمر، وهي:

١ - المصدر النائب عن فعله: ومثّل له بقوله تعالى في الكفارة: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] و﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ [المجادلة: ٤]، قال: «فعلّق الأمر بالمصدر الذي هو الإطعام» [زاد المعاد (٥/ ٤٩٨)].

٢ - اسم فعل الأمر: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حيهلا: اسم فعل أمر، معناه: أقبل وأجب». [الصلاة (١١٣)].

٣ - الاستفهام المتضمّن للطلب: نحو قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴿١١﴾﴾ [الحديد: ١١]. قال معلّقاً على هذه الآية:

«فصدّر سبحانه وتعالى الآية بألطف أنواع الخطاب، وهو الاستفهام المتضمّن لمعنى الطلب من صيغة الأمر». [طريق الهجرتين (٤٤٥-٤٤٦)].

٤ - الجملة الخبرية في معنى الطلب: نحو ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: من الآية ٢٣٣] و﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: من الآية ٢٢٨] [انظر: بدائع الفوائد (١/ ١٠٤)].

ونحو قوله ﷺ: «**والبكر تستأذن**(١)».

---

(١) هو طرف من حديث، أخرجه مالك في: النكاح، باب: استئذان البكر، والأيم في أنفسهما (رقم: ١١٠٣)، وعنه مسلم في: النكاح، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق (رقم: ١٤٢١)، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «**الأيّم أحقّ بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها**».

قال: «وهذا أمر مؤكّد لأنّه ورد بصيغة الخبر الدالّ على تحقّق المخبر عنه، وثبوته، ولزومه». [زاد المعاد (٥/ ٩٧)، وانظر: تهذيب السنن (٣/ ٤٠)، وتحفة المودود (٤٧)، وإغاثة اللهفان (١/ ٣٠١)].

وقد ترد صيغة الأمر لمعان كثيرة، منها ما أشار إليه الإمام ابن القيّم رحمه الله أنّها تأتي بمعنى الخبر، نحو قوله ﷺ: **«إذا لم تستحي فاصنع ما شئت»**[1].

قال معلّقاً على هذا الحديث: «فإنّ هذا صورته صورة الأمر، ومعناه الخبر، أي من كان لا يستحي فإنّه يصنع ما يشتهي». [بدائع الفوائد (١/ ١٠٤)، وانظر: مدارج السالكين (٢/ ٢٥٩)].

المطلب الثاني: دلالة الأمر.

يرى الإمام ابن القيّم رحمه الله أنّ الأمر إذا ورد مطلقاً مجرّداً عن القرائن، فإنّه يقتضي الوجوب، ما لم يقم دليل على خلافه، أو تقوم قرينة على خلافه[2]، وقد نصّ على هذا في مواضع متفرقة من كتبه. [انظر: زاد المعاد (٢/ ٧٥؛ ٣٩٧ و٣/ ٢١٦؛ ٢١٧؛ ٤٣٣؛ و٥/ ١٩٧؛ ١٧٥)، الصواعق المرسلة (٢/ ٥٧٥، ٦٨٣)، كتاب الصلاة (١١٨-١٢٠)، جلاء الأفهام (١٩١، ١٩٣، ١٩٤، ٢١٥)، تحفة المودود (٤٣، ١٧٩)، تهذيب

---

(١) أخرجه البخاري في: الأنبياء، باب: ٥٤ (٣٤٨٣) عن أبي مسعود عقبة قال: قال رسول الله ﷺ: **«إنّ ممّا أدرك الناس من كلام النبوة إذا لم تستحي...»** فذكره.

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء، وحكي عن الأئمّة الأربعة، وبه قالت الظاهرية، وهو الصحيح المقطوع به، وهناك أقوال أخرى في المسألة.
انظر: «أصول الجصاص» (٧٩/٢)، «التقريب والإرشاد» (٢٦/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٣٢٩/١)، «العدّة» (٢٢٤/١)، «إحكام الفصول» (ف/٥١)، «شرح اللمع» (ف/٨٧)، «التبصرة» (٢٦)، «البرهان» (ف/١٣٢)، «قواطع الأدلّة» (٩٢/١)، «أصول السرخسي» (١٥/١)، «التمهيد» لأبي الخطاب (ف/١٧٧)، «الواضح» (٤٩٠/٢)، «ميزان الأصول» (٩٦)، «شرح المعالم» (٢٤١/١)، «المقدّمة في الأصول» لابن القصار (٥٨)، «شرح المختصر» (٧٩/٢)، «تشنيف المسامع» (٥٩٤/١)، «البحر المحيط» (٣٥٢/١).

السنن (١/ ٥١، ١٠٣ و٢/ ٢٣٢)، إعلام الموقّعين (٤/ ٢٣٥)].

واستدلّ على ذلك بأدلّة كثيرة منها:

قوله ﷺ: «**ذروني ما تركتكم، فإنّما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم**[1]». قال معلّقاً على هذا الحديث: «ودلّ الحديث على أنّ أوامره على الوجوب حتّى يجيء ما يرفع ذلك، أو يبيّن أنّ مراده الندب». [إعلام الموقّعين (١/ ٢٥٠)].

وقوله ﷺ في قصة بريرة: «**لو راجعته**»، فقالت: أتأمرني؟، فقال: «**لا، إنّما أنا شافع**»، فقالت: لا حاجة لي فيه[2].

قال في بيان قضايا هذا الحديث:

«إنّ أمره على الوجوب، ولهذا فرّق بين أمره وشفاعته، ولا ريب أنّ امتثال شفاعته من أعظم المستحبات». [زاد المعاد (٥/ ١٧٥)].

وممّا استدلّ به أيضاً أنّ الأمر حقيقة في الوجوب هو عرف خطاب الشارع، فوجب أن يحمل عليه، وإن لم يدلّ عليه وضع اللغة.

قال: «إنّ الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي الفساد، فإنّ هذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان موضوع اللّفظ لغة لا يقتضي ذلك، فإنّ هذا لغة صاحب الشرع، وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحّة القياس واعتباره وشروطه». [جلاء الأفهام (٢١٧) باختصار].

---

(١) تقدّم تخريجه ص١٠٦.

(٢) أخرجه أبو داود في: الطلاق، باب: في المملوكة تعتق، وهي تحت حر أو عبد (رقم: ٢٢٣١)، والنسائي: في آداب القضاة، باب: شفاعة الحاكم للخصوم قبل فصل الحكم (رقم: ٥٤٣٢)، وابن حبان (رقم: ٤٢٧٣)؛ واللفظ له. ولم يذكر أبو داود: «فقالت: لا حاجة لي فيه»، ولفظ النسائي: «**إنما أنا شفيع**».
والحديث صحّحه الشيخ الألباني في «صحيح أبي داود» (رقم: ١٩٥٢).

المطلب الثالث: دلالة الأمر على الوحدة أو التكرار.

حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ خلاف العلماء في هذه المسألة، وضبط فيها ثلاثة أقوال، واختار أنّه يقتضي التكرار مبيّناً أدلّته في ذلك، وهذا كلّه في النصّ التالي:

«إنّ الأمر المطلق يقتضي التكرار، وهذا مختلف فيه، فنفاه طائفة من الفقهاء والأصوليّين، وأثبته طائفة، وفرّقت طائفة بين الأمر المطلق والمعلّق على شرط أو وقت، فأثبتت التكرار في المعلّق دون المطلق.

والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد والشافعي وغيرهما[1]، ورجّحت هذه

---

(١) **القول الأول** هو: أنّ صيغة الأمر لا تدلّ على المرّة ولا على التكرار، وإنّما تدلّ على طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، ثمّ لا يمكن تحصيل المأمور به بأقلّ من مرّة، فصارت المرّة من ضروريات الإتيان بالمأمور به، إلاّ أنّ الأمر لا يدلّ عليها بذاته بل بطريق الالتزام، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلّمين، وقال السرخسي: «الصحيح من مذهب علمائنا»، وقال الباجي: «هو قول عامّة أصحابنا»، وقال ابن السمعاني والشيرازي: «هو قول أكثر أصحابنا، وهو رواية عن أحمد»، واختاره الغزالي والآمدي والرازي وابن الحاجب والقاضي أبو الطيب الطبري وأبو حامد الإسفراييني وابن القصّار ـ خلاف لما حكاه عنه الباجي ـ وأبو الخطّاب وابن قدامة من الحنابلة. ومن هنا تدرك أن عبارة ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها تسامح.

والقول الثاني: إنّها للتكرار مطلقاً المستوعب لزمن العمر كالنهي، إلاّ أن يدلّ دليل على مرّة واحدة، وهو قول أحمد وأكثر أصحابه، واختاره أبو إسحاق الإسفراييني، وحكاه عن شيخه أبي حاتم القزويني وعن القاضي أبي بكر، وحكاه ابن القصار عن مالك من استقراء كلامه، ـ وخالفه القاضي أبو محمد في النقل ـ، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد.

القول الثالث: وهو التفريق بين المطلق والمعلّق، وقد حكي عن بعض الحنفية وبعض الشافعية، واختاره المجد بن تيمية.

وهناك أقوال أخرى في المسألة، أغفلها ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، منها: أنّها تدلّ على المرّة لفظاً، ولا يحتمل التكرار أصلاً، وإنّما يحمل عليه بدليل، نقله أبو إسحاق الإسفراييني عن أكثر الشافعية وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء وقال: إنّه مقتضى كلام الشافعي، إنّه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء، وبه قال أبو علي الجبائي وأبو هاشم، وأبو عبدالله البصري. وجماعة من قدماء الحنفية. وقد وقع خلط في بعض كتب الأصول وحواشيها بين هذا المذهب وبين المذهب الأوّل، فليتنبّه.

انظر: «التقريب والإرشاد» (٢/١١٦)، «العدّة» (١/٢٦٤)، «الفصول في الأصول» (٢/١٣٣)، «إحكام الفصول» (ف/٦١)، «شرح اللمع» (ف/١٠٥)، «البرهان»=

الطائفة التكرار بأنّ عامّة أوامر الشرع على التكرار، كقوله تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]، ﴿ٱدۡخُلُوا فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، ﴿أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱصۡبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾﴾ [آل عمران]، وقوله تعالى: ﴿وَخَافُونِ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، ﴿وَٱخۡشَوۡنِي﴾ [البقرة: ١٥٠]، ﴿وَٱعۡتَصِمُوا بِٱللَّهِ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿وَٱعۡتَصِمُوا بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ﴿وَأَوۡفُوا بِعَهۡدِ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩١]، ﴿أَوۡفُوا بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، ﴿وَأَوۡفُوا بِٱلۡعَهۡدِۖ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله تعالى في اليتامى: ﴿وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ﴾ [النساء: ٥] وقوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡا إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُوا وُجُوهَكُمۡ﴾، إلى قوله: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواۚ﴾، إلى قوله: ﴿فَلَمۡ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ٱسۡتَعِينُوا بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ﴾ [البقرة: ١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُوا ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُوا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواۚ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وذلك في القرآن أكثر من أن ينحصر.

وإذا كانت أوامر الله ورسوله على التكرار حيث وردت إلاّ في النادر، علم أنّ هذا عرف خطاب الله ورسوله للأمّة، والأمر وإن لم يكن في لفظه المجرّد ما يؤذن بتكرار ولا فور فلا ريب أنّه في عرف خطاب الشارع

= (ف/١٣٩)، «أصول السرخسي» (٢٠/١)، «قواطع الأدلّة» (١١٣/١)، «المستصفى» (٢/٢)، «التمهيد» (١٨٦/١)، «الواضح» (٥٤٦/٢)، «المحصول» لابن العربي (٥٨)، «المحصول» (١٦٢/٢/١)، «شرح المعالم» (٢٦٤/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٧٨/١)، «منتهى الوصول» (ص٩٢)، «تشنيف المسامع» (٦٠٤/٢)، «أصول ابن مفلح» (٦٧٠/٢)، «رفع الحاجب» (٥٠٩/٢)، «البحر المحيط» (٣٨٥/٢)، «شرح الكوكب» (٤٣/٣)، «التحبير» (٢٢١١/٥)، «مقدّمة ابن القصار» (١٣٦)، «إرشاد الفحول» (٩٧).

للتكرار فلا يحمل كلامه إلاّ على عرفه والمألوف من خطابه، وإن لم يكن ذلك مفهوماً من أصل الوضع في اللّغة، وهذا كما قلنا: إنّ الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي الفساد، فإنّ هذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان لا تعرض لصحّة المنهي، ولا فساده في أصل موضوع اللّغة، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمّة يقتضي معرفة الخاصّ أن يكون اللفظ متناولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوع اللفظ لغة لا يقتضي ذلك فإنّ هذا لغةُ صاحب الشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحّة القياس واعتباره وشروطه وهكذا؛ فالفرق بين اقتضاء اللفظ وعدم اقتضائه لغة، وبين اقتضائه في عرف الشارع وعادة خطابه». [جلاء الأفهام (٢١٦-٢١٧)].

المطلب الرابع: دلالة الأمر على الفور أو التراخي.

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به على الفور. ذكر هذا في مسألة: تزويج الكافر ابنه الصغير أكثر من أربع نسوة، ثمّ أسلم الزوج والزوجات، هل له الاختيار قبل بلوغه؟ حكى خلاف العلماء في المسألة، ورجّح بأنّه يختار عنه وليّه، ثمّ قال:

«والاختيار واجب على الفور، لأنّ النبيّ ﷺ أمر به، والأمر المطلق على الفور»[(١)]. [أحكام أهل الذمة (١/ ٣٧٤)].

---

(١) وهو مذهب المالكية البغداديين، وحكاه القاضي عبد الوهاب وابن القصّار عن مالك من استقراء مذهبه، وهو ظاهر مذهب الحنابلة والظاهرية، وذهب إليه بعض الحنفية منهم أبو الحسن الكرخي، واختاره من الشافعية أبو بكر الصيرفي والقاضي أبو حامد المروزي والدقّاق، وجزم به القفال ونصره أبو زيد الرازي، ورجّحه الشيخ الشنقيطي.

وقيل يكون لمجرّد الطلب، فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به، وهذا هو الصحيح عند الحنفية؛ وحكي عن الشافعي وأصحابه، وبه قال ابن العربي والباجي ونقل عن ابن خويز منداد أنّه مذهب المغاربة من المالكيّين، وهو رواية عن أحمد. واختاره الرازي والغزالي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وابن السمعاني وأبو حامد الإسفراييني والقاضي أبو الطيب وغيرهم، ونصره ابن الباقلاني. =

واستدلّ على ذلك بما ثبت في قصّة الحديبية حيث أمرهم النبيّ ﷺ بعد ما فرغ من قضيّة الكتاب قال: «**قوموا فانحروا ثمّ احلقوا**». فوالله ما قام منهم رجل واحد حتّى قال ذلك ثلاث مرات[(١)].

قال في بيان فوائد هذه القصّة:

«منها: أنّ الأمر المطلق على الفور، وإلاّ لم يغضب لتأخيرهم الامتثال عن وقت الأمر».

= وهناك أقوال أخرى في المسألة.

والصحيح في نظري أنّه يقتضي الفور وظواهر النصوص الدالّة على وجوب المسابقة إلى الخير تشهد له. كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المائدة: ٤٨]، ووقفت على دليل من السنّة ما يؤيّده ويقوّيه، ولم أر من ذكره، وهو ما رواه أبو سعيد بن المعلى؛ قال: كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله إني كنت أصلّي، فقال: «ألم يقل الله: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]» أخرجه البخاري في: التفسير (رقم: ٤٤٧٤).

فلو لم يقتض الأمر للفور لما عاتبه النبيّ ﷺ على تأخيره الامتثال، خاصة وأنّ أبا سعيد كان معذوراً، حيث كان يصلّي.

ويشهد له أيضاً ما ذكره ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الأدلّة.

انظر: «أصول الجصاص» (٢/١٠٣)، «التقريب والإرشاد» (٢/٢٠٨)، «الإحكام» ابن حزم (٣/٢٩٤)، «العدّة» (١/٢٨١)، «إحكام الفصول» (ف/٨٠)، «شرح اللمع» (ف/١٢٦)، «البرهان» (ف/١٤٣)، «كشف الأسرار» (١/٢٥٤)؛ «أصول السرخسي» (١/٢٦)، «قواطع الأدلّة» (٢/١٢٧)، «المستصفى» (٢/٩)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١/٢١٠)، «المحصول» لابن العربي (٥٩)، «المحصول» (١/٢/١٨٩)، «روضة الناظر» (٢/٦٢٣)، «الإحكام» الآمدي (٢/٣٨٧)، «منتهى الوصول» (ص٩٤)، «شرح تنقيح الفصول» (١٢٨)، «شرح المعالم» (١/٢٧٢)، «تشنيف المسامع» (٢/٢٠٢)، «أصول ابن مفلح» (١/٦٨٠)، «الإبهاج» (١/٥٨)، «البحر المحيط» (٢/٣٩٦)، «مقدّمة ابن القصّار» (١٣٢)، «التحبير» (٥/٢٢٢٥)؛ «شرح الكوكب» (٣/٤٨)، «المذكرة» (٣٤٨).

(١) هو قطعة من حديث طويل. أخرجه البخاري في: الشروط، باب: الشروط في الجهاد، والمصالحة مع أهل الحرب، وكتابة الشروط (رقم: ٢٧٣١) عن المسور بن مخرمة ومروان رضي الله عنهما.

ثمّ ذكر جواب المخالف عن هذا الدليل، فقال: «وقد اعتذر عن تأخيرهم الامتثال بأنّهم كانوا يرجون النسخ فأخّروا متأوّلين لذلك».

وتعقّبه بقوله: «وهذا الاعتذار أولى أن يتعذّر عنه، وهو باطل، فإنّه ﷺ لو فهم منهم ذلك لم يشتدّ غضبه لتأخير أمره، ويقول: «**ما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أتبع**»، وإنّما كان تأخيرهم من السعي المغفور لا المشكور، وقد رضي الله عنهم، وغفر لهم، وأوجب لهم الجنّة» [زاد المعاد (٣/ ٣٠٧)].

المطلب الخامس: صيغة الأمر بعد الحظر(١).

اختار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحة، فقال في بيان الوجوه التي تستفاد منها الإباحة:

«وتستفاد الإباحة من الإذن والتخيير، والأمر بعد الحظر(٢)». [بدائع الفوائد (٤/ ٤)].

---

(١) كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] بعد قوله سبحانه: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، وكقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] بعد قوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] ونحوهما.

(٢) نقله ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلّمين، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن مالك وأصحابه، وحكاه الباجي عن أبي الفرج وأبي تمّام وأبي محمد بن نصر ومحمد بن خويز منداد من المالكية، وهو ظاهر قول الشافعي، وقول أحمد وأصحابه، ورجّحه ابن الحاجب، وبه جزم القفّال الشاشي والخفّاف.

وقيل: إنّه على حالها في اقتضاء الوجوب، ونقله أبو حامد الإسفراييني والسمرقندي وأبو الخطاب وابن قدامة عن أكثر الفقهاء والمتكلّمين، وصحّحه القاضي أبو الطيّب والشيرازي وابن السمعاني والباجي، ونقل عن القاضي أبي محمد أنّ من متأخّري المالكية من يقول بذلك، ونصره سليم الرازي واختاره الرازي والبيضاوي وغيرهما وهو الصحيح عند الحنفية.

واختار الجويني والآمدي الوقف بين الإباحة والوجوب.

وذهب جمع إلى أنّ الفعل كما كان قبل الحظر، فإن كان مباحاً كان مباحاً، وإن كان واجباً أو مستحبّاً كان كذلك. وهو ظاهر كلام الباقلاني والشاشي والبلقيني، ومعناه كلام المزني، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، قال: «وهو المعروف عن السلف والأئمّة»، وهو الراجح في نظري.

=

المطلب السادس: الأمر بالأمر بالشيء.

معنى هذه المسألة أنّ الشارع إذا أمر مبلّغاً بشيء، فهل هو أمر للمأمور الثاني بذلك، كما لو أمره من غير واسطة؟

فاختار الإمام ابن القيّم رحمه الله التفصيل في هذه المسألة، فإن كان الأمر للثاني، والأمر الأوّل المراد به التبليغ، فالأمر للأوّل بالأمر للثاني أمر له، وإن كان الثاني غير مكلّف فلا. قرّر هذا في تعليقه على حديث ابن عمر رضي الله عنهما لما طلّق زوجه وهي حائض.

فروى عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنّه طلّق امرأته، وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال له رسول الله ﷺ: «**مره فليراجعها، ثمّ ليتركها حتّى تطهر، ثمّ تحيض ثمّ تطهر، ثمّ إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلّق قبل أن يمسّ، فتلك العدّة التي أمر الله عز وجل أن يطلّق لها النساء**»[1].

قال: «وقوله: «**مره فليراجعها**» دليل على أنّ الأمر بالأمر بالشيء أمر به. وقد اختلف الناس في ذلك. وفصل النزاع أنّ المأمور الأوّل إن كان مبلّغاً محضاً كأمر النبيّ ﷺ آحاد الصحابة أن يأمر الغائب عنه بأمره، فهذا

= انظر: «التقريب والإرشاد» (٢/٩٣)، «إحكام الفصول» (ف/٥٨)، «شرح اللمع» (ف/٩٩وما بعدها)، «التبصرة» (٣٨)، «البرهان» (ف/١٧٣)، «التلخيص» (ف/٢٥١)، «أصول السرخسي» (١/١٩)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١/١٧٩)، «المحصول» (١/٢/١٥٩)، «روضة الناظر» (٢/٦١٢)، «الإحكام» للآمدي (٢/٣٩٨)، «منتهى الوصول» (٩٨)، «المسوّدة» (١٦)، «شرح التنقيح» (١٣٩)، «تشنيف المسامع» (٢/٦٠٠)، «رفع الحاجب» (٢/٥٤٨)، «الإبهاج» (١/١/٤٣)، «البحر المحيط» (٢/٣٧٨)، «أصول ابن مفلح» (١/٧٠٤)، ميزان الأصول (١١١)، «شرح المعالم» (١/٢٥٨)، «القواعد والفوائد» (١٦٥)، «التحبير» (٥/٢٢٤٦)، «شرح الكوكب» (٣/٥٦).

(١) أخرجه البخاري في الطلاق، باب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ﴾ (رقم: ٥٢٥١)، ومسلم في الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض، بغير رضاها (رقم: ١٤٧١).

أمر به من جهة الشارع قطعاً، ولا يقبل ذلك نزاعاً أصلاً، ومنه قوله: «**مرها فلتصبر ولتحتسب**»[1]. وقوله: «**مروهم بصلاة كذا في حين كذا**» ونظائره.

فهذا الثاني مأمور به من جهة الرسول ﷺ، فإذا عصاه المبلّغ إليه فقد عصى أمر الرسول صلوات الله وسلامه عليه، والمأمور الأوّل مبلّغ محض. وإن كان الأمر متوجّهاً إلى المأمور الأوّل توجّه التكليف، والثاني غير مكلّف، لم يكن أمراً للثاني من جهة الشارع كقوله ﷺ: «**مروهم بالصلاة لسبع**»[2]. فهذا الأمر خطاب للأولياء بأمر الصبيان بالصلاة. فهذا فصل الخطاب في هذا الباب، والله أعلم بالصواب»[3]. [تهذيب السنن (٣/ ١١١)]

---

(١) أخرجه البخاري في: الجنائز، باب: قول النبي ﷺ: «يعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه» إذا كان النوح من سننه. (رقم: ١٢٨٤)، ومسلم في: الجنائز، باب: البكاء على الميّت (رقم: ٩٢٣) عن أسامة بن زيد ﷺ قال: «كنّا عند النبيّ ﷺ فأرسلت إليه إحدى بناته تدعوه، وتخبره أنّ صبيّاً أو ابناً لها في الموت، فقال الرسول: «**ارجع إليها، فأخبرها أنّ لله ما أخذ وله ما أعطى، وكلّ شيء عنده بأجل مسمّى، فمرها...**»» الحديث.

(٢) تقدّم تخريجه ص١٩٥.

(٣) رجّح هذا القول الإمام الزركشي، وحكاه عن بعض المتأخّرين.

ونقل ابن الحاجب، والمعلمي من الحنفية عن البعض أنّه أمر، ونصره العبدري وابن الحاج.

وكلام سليم الرازي يقتضي أنّه يجب على الثاني الفعل جزماً، وإنّما الخلاف في تسميته أمراً. وذهب الجمهور إلى أنّ الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك ما لم يقم عليه دليل، ورجّحه الغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب والقرافي وغيرهم.

والحق: التفصيل الذي ذهب إليه ابن القيّم وغيره، لقوّة الأدلّة المذكورة، ويشهد له أيضاً ما رواه البخاري (رقم: ٦٣)، ومسلم (رقم: ١٢) من حديث أنس بن مالك في قصة الأعرابي وسؤاله عن أركان الإسلام، في قوله: «آلله أمرك أن تصلّي الصلوات الخمس في اليوم والليلة؟... الحديث». ففهم الأعرابي أنّهم مأمورون بأمر الله لنبيه ﷺ أن يأمرهم بذلك، وأقرّه النبي ﷺ على فهمه.

وأمّا غير المكلّف، فإنه غير مأمور لكونه خارجاً عن حكم الخطاب.

انظر: «المستصفى» (٢/١٣)، «المحصول» (١/٢/٤٢٦)، «روضة الناظر» (٢/٦٣٤)، «الإحكام» (٢/٤٠٢)، «منتهى الوصول» (٩٩)، «نفائس الأصول» (٤/١٦٧٥)، «شرح تنقيح الفصول» (١٤٨)، «تشنيف المسامع» (٢/٦١٣)، «التمهيد» للإسنوي (٢٧٤)، «البحر المحيط» (٢/٤١١)، «شرح الكوكب» (٣/٦٦)، «إرشاد الفحول» (١٠٧).

المطلب السابع: الأمر بالشيء نهي عن ضدّه.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضدّه من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، أي أنّه يدلّ بطريق اللزوم العقلي لا قصد الأمر. فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«إنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه من طريق اللزوم العقليّ لا القصد الطلبيّ، فإنّ الأمر إنّما مقصوده فعل المأمور، فإذا كان من لوازمه ترك الضدّ صار مقصوداً لغيره، وهذا هو الصواب في مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه أم لا؟ فهو نهي عنه من جهة اللزوم لا من جهة القصد والطلب»[1] [الفوائد (١٣٩)].

المبحث الثاني: النهي[2].

نذكر في هذا المبحث رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في دلالة النهي،

---

(١) وهذا مذهب عامّة الفقهاء والأصوليّين، وحكي عن الأئمّة الأربعة، وقال به القاضي عبد الجبّار والكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة، وجزم به القاضي أبو الطيب، ونصره الشيرازي وابن الصباغ، واختاره الرازي وأشار الجويني إلى أنّ القاضي أبا بكر الباقلاني قد مال إليه في آخر مصنفاته.
وقيل: الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضدّه، فإن قال مثلاً: تحرّك، بمعنى: لا تسكن. وهو مسلك القائلين بالكلام النفسي، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني.
وقيل: لا يكون نهياً عن ضدّه لا لفظاً، ولا يقتضيه عقلاً، واختاره الجويني والغزالي والطبري وابن الحاجب، وقالت به المعتزلة.
انظر: «التقريب والإرشاد» (١٩٨/٢)، المعتمد (١٠٦/١)، «الإحكام» لابن حزم (٣١٤/٣)، «العدّة» (٣٦٨/٢)، «إحكام الفصول» (ف/١١٥)، «شرح اللمع» (ف/١٦٨)، «قواطع الأدلّة» (٢٢٨/١)، «البرهان» (ف/١٦٤)، «أصول السرخسي» (٩٤/١)، «المستصفى» (٨١/١)، «المحصول» (٣٣٤/٢/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٩٣/٢)، «شرح تنقيح الفصول» (١٣٦)، «شرح المعالم» (٣٤٨/١)، «تشنيف المسامع» (٦١٨/٢)، «أصول ابن مفلح» (٦٩٠/١)، «رفع الحاجب» (٥٢٧/٢)، «البحر المحيط» (٤١٦/٢)، «التحبير» (٢٢٣٢/٥)، «شرح الكوكب» (٥١/٣).

(٢) النهي لغة: خلاف الأمر، نهاه ينهاه نهياً فانتهى وتناهى: ضدّ أمره. =

واقتضائه للفساد، والنهي عن الشيء هل هو أمر بضدّه؟ ومخالفة الأمر أعظم من عمل المنهي عنه.

فلنرسم لكلّ مسألة مطلباً، فهو أربعة مطالب.

المطلب الأوّل: دلالة النهي.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ صيغة النهي إذا تجرّدت عن القرائن اقتضت التحريم حقيقة، وغلّط من أخرجها عن ظاهرها، فقال:

«من نفى دلالة الأمر على الوجوب والنهي على التحريم غلط[1]». [الصواعق المرسلة (٢/ ٥٧٥)؛ وانظر المصدر نفسه: (٢/ ٦٨٣)، إعلام الموقّعين (٣/ ٣٥)، بدائع الفوائد (٣/ ٢٥٢)، تهذيب السنن (٣/ ٤٠-٤١، ٩٦ و٤/ ٣٥)].

المطلب الثاني: اقتضاء النهي الفساد.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ النهي عن الشيء يقتضي فساد المنهيّ عنه مطلقاً إلاّ لدلالة تقوم على خلافه، لا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات[2]، نصّ على ذلك في مواضع كثيرة من كتبه. فمن ذلك قوله رَحِمَهُ اللَّهُ:

= انظر: «لسان العرب»، مادة: نهى، و«القاموس المحيط» (١٧٢٨).
وفي الاصطلاح: هو مقابل للأمر. فكلّ ما قيل في حدّ الأمر فمثله هنا.
فحدّه: «استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه».
انظر: «العدّة» (١/١٥٩)، «شرح اللمع» (ف/٢١٥)، «قواطع الأدلّة» (١/٢٥١).

(١) هو الذي عليه جمهور المذاهب الأربعة وغيرهم، وبه قطع الشافعي.
وفي المسألة أقوال أخرى استغنينا عن ذكرها نظراً لضعفها.
انظر: «الرسالة» (ف/٥٩١، ٩٢٩)، «شرح اللمع» (ف/٢١٨)، «قواطع الأدلّة» (١/٢٥١)، «المحصول» (١/٢/٤٢٩)، «إحكام الفصول» (ف/١١٧)، «العدّة» (٢/٤٢٥)، «الواضح» (٣/٢٣٣)، «ميزان الأصول» (٢٣٥)، «أصول السرخسي» (١/٧٨)، «البحر المحيط» (٢/٤٢٦)، «تحقيق المراد» (٢٧٤)، «الإبهاج» (٢/٦٦)، «التمهيد» لأبي الخطّاب (١/٣٦٢)، «مفتاح الوصول» (٣٧).

(٢) ما اختاره ابن القيّم، هو مذهب الشافعي وأحمد وأكثر أصحابهما، وأكثر المالكية=

«وكما أنّ قواعد الشريعة أنّ النهي يقتضي التحريم، فكذلك يقتضي الفساد، وليس معنا ما يستدلّ به على فساد العقد إلاّ النهي عنه» [تهذيب السنن (٣/ ٩٦)].

وقال أيضاً في مسألة طلاق الحائض: «وبهذا أبطلنا البيع وقت النداء يوم الجمعة، لأنّه بيعٌ حجر الشارع على بائعه هذا الوقت، فلا يجوز تنفيذه وتصحيحه.

ولأنّه ـ يعني الطلاق في الحيض ـ طلاق محرّم منهيّ عنه، فالنهي يقتضي فساد المنهي عنه، فلو صحّحناه لكان لا فرق بين المنهيّ عنه والمأذون فيه من جهة الصحّة والفساد».

قال: «وإذا كان النكاح المنهيّ عنه لا يصحّ لأجل النهي، فما الفرق بينه وبين الطلاق؟ أبطلتم ما نهى الله عنه من النكاح، وصحّحتم ما حرّمه ونهى عنه من الطلاق، والنهي يقتضي البطلان في الموضعين». [زاد المعاد (٥/ ٢٢٤)].

= والظاهرية، وبعض الحنفية وبعض المتكلّمين، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهذا مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمّة المسلمين وجمهورهم.

وهو الصحيح المقطوع به. وفي المسألة اختلاف كثير بين العلماء على تفصيل في بعض الصور. وقد جمعها في بحث مفرد الحافظ العلائي في كتابه الموسوم «تحقيق المراد في أنّ النهي يقتضي الفساد». انظر: (٢٨٥ وما بعدها).

وانظر: «التقريب والإرشاد» (٢/ ٣٣٩)، «العدّة» (٢/ ٤٣٢)، «إحكام الفصول» (ف/ ١١٨)، «شرح اللمع» (ف/ ٢٢٦)، «البرهان» (ف/ ١٩٤)، «كشف الأسرار» (١/ ٢٥٧)، «أصول السرخسي» (١/ ٨٠)، «قواطع الأدلّة» (١/ ٢٥٥)، «المستصفى» (٢/ ٢٤)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١/ ٣٦٩)، «الواضح» (٣/ ٢٤٣)، «الوصول» (١/ ١٧٦)، «ميزان الأصول» (٢٢٦)، «المحصول» (١/ ٢/ ٤٨٦)، «روضة الناظر» (٢/ ٦٢٥)، «الإحكام» للآمدي (٢/ ٤٠٧)، «شرح تنقيح الفصول» (١٧٣)، «شرح المعالم» (١/ ٣٩٣)، «مجموع الفتاوى» (٢٩/ ٢٨١)، «تشنيف المسامع» (٣/ ٦٣١)، «أصول ابن مفلح» (٢/ ٧٣٠)، «مفتاح الوصول» (٣٩)، «رفع الحاجب» (٣/ ١١)، «الإبهاج» (٢/ ٦٨)، «البحر المحيط» (٢/ ٤٣٩)، «التحبير» (٥/ ٢٢٨٦).

وقرّر أنّ هذا مدلول خطاب الشرع وعرفه، فيجب حمله عليه، فقال:

«وهذا كما قلنا: إنّ الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي الفساد، فإنّ هذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان لا تعرّض لصحّة المنهيّ، ولا فساده في أصل موضوع اللغة، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمّة يقتضي معرفة الخاصّ أن يكون اللفظ متناولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوع اللفظ لغة لا يقتضي ذلك، فإنّ هذا لغة صاحب الشرع، وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحّة القياس واعتباره وشروطه وهكذا، فالفرق بين اقتضاء اللفظ وعدم اقتضائه لغة، وبين اقتضائه في عرف الشارع وعادة خطابه». [جلاء الأفهام (٢١٧)؛ وانظر: زاد المعاد (٥/ ٢٠٧ وما بعدها، و٢٣٨، و٧٤٥ وما بعدها)، إغاثة اللهفان (١/ ١٤٨ و٢/ ١٠١)، الطرق الحكمية (١٧٨)، إعلام الموقّعين (١/ ٣٨٧ و٢/ ٣١ و٣/ ٥٢ وما بعدها، ٤/ ٤٥ وما بعدها)، تهذيب السنن (٣/ ١٩، ٢٢)].

وقد استدلّ على أنّ النهي يقتضي الفساد بالأثر والنظر:

أمّا الأثر: فقوله ﷺ: «**كلّ عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ** » وفي لفظ: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ**»[1]. قال في بيان وجه الدلالة من هذا الحديث:

«والردّ فعل بمعنى المفعول، أي فهو مردود، وعبّر عن المفعول بالمصدر مبالغة، حتّى كأنّه نفس الرّد، وهذا تصريح بإبطال كلّ عمل على خلاف أمره وردّه، وعدم اعتباره في حكمه المقبول، ومعلوم أنّ المردود هو الباطل بعينه، بل كونه ردّاً أبلغ من كونه باطلاً، إذ الباطل قد يقال لما لا نفع فيه، أو لما منفعته قليلة جدّاً، وقد يقال لما ينتفع به ثمّ يبطل نفعه، وأمّا المردود فهو الذي لم يجعله شيئاً، ولم يترتّب عليه مقصوده أصلاً».

---

(١) تقدّم تخريجه ص٢٤٧.

[تهذيب السنن (٣/ ٩٩)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٤)، وإعلام الموقّعين (١/ ٣٨٣)].

كما احتجّ أيضاً بقوله: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**[(١)]».

وقوله: «**لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل**[(٢)]».

و: «**لا صلاة لفذّ خلف الصف**[(٣)]» ونحو ذلك.

فأوضح أنّ النفي المسمّى الشرعيّ، نفي صحّته والاعتداد به. [انظر: الصلاة وحكم تاركها (٨١-٨٢)، الصواعق (٢/ ٥٧٥-٥٧٦)، تهذيب السنن (١/ ٣٣٦-٣٤٩)، إعلام الموقّعين (٢/ ٣٤٠)، الفروسيّة (٣٥ -٣٦)].

---

(١) أخرجه البخاري في: الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلّها في الحضر والسفر، وما يجهر وما يخافت (رقم: ٧٥٦)، ومسلم في: الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة (رقم: ٣٩٤) عن عبادة بن الصامت ﷺ.

(٢) اشتهر هذا اللفظ على ألسنة الفقهاء، ولم يرد في شيء من كتب الحديث، وإنّما ورد بلفظ: «**من لم يبيّت الصيام من الليل فلا صيام له**»، وفي لفظ: «**قبل الفجر**»، وفي رواية أخرى: «**لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر**»، وهناك ألفاظ أخرى.

أخرجه أبو داود في: الصوم، باب: النيّة في الصيام (رقم: ٢٤٥٤)، والترمذي في: الصوم، باب: ما جاء في لا صيام لمن لم يعزم من الليل (رقم: ٧٣٠)، والنسائي في: الصيام، باب: ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك (رقم: ٢٣٣١)، وابن ماجه في: الصيام، باب: ما جاء في فرض الصوم من الليل والخيار في الصوم (رقم: ١٧٠٠)، والدارمي (٢/ ٦)، والدارقطني (٢/ ١٧٢)، والبيهقي (٤/ ٢٠٢)، وأحمد (٦/ ٢٨٧). عن حفصة رضي الله عنها وحسّنه الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب» (٣٥٦). وانظر: «نصب الراية» (٢/ ٤٣٣)، «التلخيص الحبير» (٢/ ١٨٨)، «إرواء الغليل» (رقم: ٩١٤).

(٣) أخرجه ابن ماجه في: إقامة الصلاة والسنّة فيها، باب: صلاة الرجل خلف الصف وحده (رقم: ١٠٠٣)، وابن خزيمة (رقم: ١٥٦٩)، وابن حبان (رقم: ٢٢٠٣)، والبيهقي (٣/ ١٠٤)، وأحمد (٤/ ٢٣) عن علي بن شيبان، قال: «صلّينا خلفه ـ يعني النبي ﷺ ـ فقضى نبيّ الله ﷺ الصلاة، فرأى رجلاً فرداً يصلّي خلف الصف، فوقف عليه نبيّ الله ﷺ حتّى قضى صلاته، ثمّ قال له: فذكره بلفظ: «**استقبل صلاتك، فلا صلاة لفرد خلف الصف.**» وصحّحه البوصيري، والشيخ الألباني. وله شاهد من حديث وابصة بن معبد وابن عباس وأبي هريرة.

انظر: «مصباح الزجاجة» (١/ ١٢٢)، «إرواء الغليل» (رقم: ٥٤١).

وأمّا من النظر: فمن وجوه كثيرة، منها ما أشار إليها في مسألة وقوع طلاق الحائض، حيث قال:

«فما حرّمه الله سبحانه من العقود فهو مطلوب الإعدام بكلّ طريق، حتّى يجعل وجوده كعدمه في حكم الشرع، ولهذا كان ممنوعاً من فعله، باطلاً في حكم الشرع، والباطل شرعاً كالمعدوم. ومعلوم أنّ هذا هو مقصود الشارع ممّا حرّمه ونهى عنه، فالحكم ببطلان ما حرّمه ومنع منه أدنى إلى تحصيل هذا المطلوب وأقرب، بخلاف ما إذا صُحّح، فإنّه يثبت له حكم الوجود.

ولأنّه إذا صحّح استوى هو والحلال في الحكم الشرعي، وهو الصحّة، وإنّما يفترقان في موجب ذلك من الإثم والذمّ، ومعلوم أنّ الحلال المأذون فيه لا يساوي المحرّم الممنوع منه البتة.

وأيضاً فإنّما حرّم لئلاّ ينفذ، ولا يصحّ، فإذا نفذ وصحّ وترتّب عليه حكم الصحيح، كان ذلك عائداً على مقتضى النهي بالإبطال.

وأيضاً فالشارع إنّما حرّمه، ونهى عنه لأجل المفسدة التي تنشأ من وقوعه، فإنّ ما نهى عنه الشرع وحرّمه لا يكون قطّ إلاّ مشتملاً على مفسدة خالصة أو راجحة، فنهى عنه قصداً لإعدام تلك المفسدة. فلو حكم بصحّته ونفوذه لكان ذلك تحصيلاً للمفسدة التي قصد الشارع إعدامها، وإثباتاً لها.

وأيضاً فالعقد الصحيح هو الذي يترتّب عليه أثره، ويحصل منه مقصوده، وهذا إنّما يكون في العقود التي أذن فيها الشارع، وجعلها أسباباً لترتّب آثارها عليها، فما لم يأذن فيه ولم يشرعه، كيف يكون سبباً لترتّب آثاره عليه، ويجعل كالمشروع المأذون فيه؟

وأيضاً فالشارع إنّما جعل للمكلّف مباشرة الأسباب فقط، وأمّا أحكامها المترتّبة عليها فليست إلى المكلّف، وإنّما هي إلى الشارع، فهو قد نصّب الأسباب وجعلها مقتضيات لأحكامها، وجعل السبب مقدوراً للعبد، فإذا باشره رتّب عليه الشارع أحكامه. فإذا كان السبب محرّماً كان ممنوعاً منه،

ولم ينصّبه الشارع مقتضياً لآثار السبب المأذون فيه، والحكم ليس إلى المكلّف، حتّى يكون إيقاعه إليه، والسبب الذي إليه غير مأذون فيه، ولا نصّبه الشارع لترتّب الآثار عليه، فترتيبها عليه إنما هو بالقياس على السبب المباح المأذون فيه، وهو قياس في غاية الفساد، إذ هو قياس أحد النقيضين على الآخر في التسوية بينهما في الحكم، ولا يخفى فساده.

وأيضاً فصحّة العقد هو عبارة عن ترتّب أثره المقصود للمكلّف عليه، وهذا الترتّب نعمة من الشارع أنعم بها على العبد، وجعل له طريقاً إلى حصولها بمباشرة الأسباب التي أذن له فيها، فإذا كان السبب محرّماً منهيّاً عنه كانت مباشرته معصية، فكيف تكون المعصية سبباً لترتّب النعمة التي قصد المكلّف حصولها؟

وأيضاً فليس في لفظ الشارع يصحّ كذا، ولا يصحّ، وإنّما يستفاد ذلك من إطلاقه ومنعه، فما أطلقه وأباحه فباشره المكلّف حكم بصحّته، بمعنى أنّه وافق أمر الشارع، فصحّ، وما لم يأذن فيه ولم يطلقه فباشره المكلّف حكم بعدم صحته، بمعنى أنّه خالف أمر الشارع وحكمه. وليس معنا ما يستدلّ به على الصحّة والفساد إلاّ موافقة الأمر والإذن، وعدم موافقتهما. فإذا حكمتم بالصحّة مع مخالفة أمر الشارع وإباحته، لم يبق طريق إلى معرفة الصحيح من الفاسد، إذ لم يأت من الشرع إخبار بأنّ هذا صحيح وهذا فاسد غير الإباحة والتحريم، فإذا جوّزتم ثبوت الصحّة مع التحريم، فبأيّ شيء تستدلّون بعد ذلك على فساد العقد وبطلانه؟

وأيضاً فالصحّة: إمّا أن تفسّر بموافقة أمر الشارع، وإمّا أن تفسّر بترتّب أثر الفعل عليه، فإن فسّرت بالأوّل لم يكن تصحيح هذا الطلاق ممكناً، وإن فُسّرت بالثاني وجب أيضاً أن لا يكون العقد المحرّم صحيحاً، لأنّ ترتّب الثمرة على العقد إنّما هو بجعل الشارع العقد كذلك، ومعلوم أنّه لم يعتبر العقد المحرم، ولم يجعله مثمراً لمقصوده.

وأيضاً فوصف العقد المحرّم بالصحّة مع كونه منشئاً للمفسدة، ومشتملاً على الوصف المقتضي لتحريمه وفساده، جمع بين النقيضين، فإنّ

الصحّة إنّما تنشأ عن المصلحة، والعقد المحرّم لا مصلحة فيه، بل هو منشأ لمفسدة خالصة أو راجحة. فكيف تنشأ الصحّة من شيء هو منشأ المفسدة؟

وأيضاً فوصف العقد المحرّم بالصحّة، إمّا أن يعلم بنصّ من الشارع، أو من قياسه، أو من توارد عرفه في محال حكمه بالصحّة، أو من إجماع الأمّة. ولا يمكن إثبات شيء من ذلك في محلّ النزاع.

بل نصوص الشرع تقتضي ردّه وبطلانه كما تقدّم، وكذلك قياس الشريعة كما ذكرناه، وكذلك استقراء موارد عرف الشرع في مجال الحكم بالصحّة، إنّما يقتضي البطلان في العقد المحرم لا الصّحة، وكذلك الإجماع، فإنّ الأمّة لم تجمع قط ـ ولله الحمد ـ على صّحة شيء حرّمه الله ورسوله، لا في هذه المسألة ولا في غيرها، فالحكم بالصحّة فيها إلى أيّ دليل يستند؟» [تهذيب السنن (٣/٩٨-١٠٠)].

المطلب الثالث: النهي عن الشيء أمر بضدّه.

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ النهي عن الشيء يتضمّن الأمر بضدّه، من جهة المعنى لا من جهة اللّفظ، فيقول:

«وكذلك النهي عن الشيء، مقصود الناهي بالقصد الأوّل الانتهاء عن المنهيّ عنه، وكونه مشتغلاً بضدّه جاء من جهة اللّزوم العقليّ، لكن إنّما نهى عمّا يضادّ ما أمر به.

وحرف المسألة أنّ طلب الشيء طلب له بالذات، ولما هو من ضرورته باللزوم، والنهي عن الشيء طلب لتركه بالذات، ولفعل ما هو من ضرورة الترك باللزوم[1]» [الفوائد (١٣٩)].

---

(١) أطلق الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ العبارة دون تفصيل، وقد اتّفق العلماء على أنّ النهي عن الشيء أمر بضدّه إن كان له ضدٌّ واحدٌ، كالنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون، والنهي عن صوم يوم العيد يكون أمراً بفطره.

وإنّما اختلفوا في النهي عن الشيء إن كان له أضداد، وذلك كالأمر بالقيام، فإنّ له أضداداً كثيرة من قعود وركوع وسجود واضطجاع، فذهب الجمهور إلى أنّ النهي عن=

المطلب الرابع: مخالفة الأمر أعظم من عمل المنهيّ عنه.

يعتقد الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهيّ عنه، وأنّ جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهيّ عنه.

قال في تقرير ذلك: «هذه المسألة عظيمة لها شأن، وهي أنّ ترك الأوامر أعظم عند الله من ارتكاب المناهي. وذلك من وجوه عديدة، بلغت ثلاثاً وعشرين وجهاً».

ثمّ أفاض في بيان هذه الوجوه، منها:

أنّ آدم نُهيَ عن أكل الشجرة، فأكل منها، فتاب عليه، وإبليس أُمِرَ أن يسجد لآدم فلم يسجد، فلم يتب عليه.

ومنها: أنّ ذنب ارتكاب النهي مصدره في الغالب الشهوة والحاجة، وذنب ترك الأمر مصدره في الغالب الكبر والعزّة، ولا يدخل الجنّة من في قلبه مثقال ذرّة من كبر، ويدخلها من مات على التوحيد وإن زنى وسرق.

ومنها: أنّ فعل المأمور أحبّ إلى الله من ترك المنهيّ، كما دلّ على ذلك في النصوص كقوله ﷺ: «**أحبّ الأعمال إلى الله الصلاة على وقتها**[1]» وغير ذلك من النصوص.

= الشيء أمر بضدّ واحد من أضداده، لأنّه لا يتوصّل إلى ترك المنهي عنه إلاّ به. وجرى عليه القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني، وسليم الرازي.

وجزم الباقلاني أنّه أمر بالضدّ.

وذهب الجرجاني من الحنفية إلى أنّه ليس أمراً به.

انظر: «التقريب والإرشاد» (٢/٢٠٠)، «العدّة» (٢/٤٣٠)، «شرح اللمع» (ف/٢٢٥)، «البرهان» (ف/١٦٣ ـ ١٦٥)، «أصول السرخسي» (١/٩٦)، «قواطع الأدلّة» (١/٢٥٣)، «المسوّدة» (٨١)، تنقيح الفصول (١٧٧)، «تشنيف المسامع» (٢/٦٢١)، «البحر المحيط» (٢/٤٢١)، «القواعد والفوائد» (١٨٣)، «شرح الكوكب» (٣/٥٤).

(١) لعلّ ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ ذكره بالمعنى، فقد أخرجه البخاري في: مواقيت الصلاة، باب: فضل الصلاة لوقتها (رقم: ٥٢٧)، ومسلم في: الإيمان، باب: بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال (رقم: ٨٥)، عن ابن مسعود رضي الله عنه، بلفظ: «سألت=

وترك المناهي عمل، فإنّه كفّ النفس عن الفعل، ولهذا علّق الله المحبّة بفعل الأوامر، كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا﴾ [الصف: ٤]، ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران]، ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ [آل عمران].

وأمّا في جانب النهي، فأكثر ما جاء النفي للمحبّة، كقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الحديد]، وقوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ [البقرة]، ونظائره.

وأخبر في موضع آخر أنّه يكرهها، ويسخطها، كقوله: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ﴾ [محمد: ٢٨].

ومنها: أنّ فعل المأمور مقصود لذاته، وترك المنهيّ مقصود لتكميل فعل مأمور، فهو منهيّ عنه لأجل كونه يخلّ بفعل المأمور، أو يضعفه وينقصه، كما نبّه سبحانه على ذلك في النهي عن الخمر والميسر بكونهما يصدّان عن ذكر الله وعن الصلاة.

ومنها: أنّ فعل المأمورات من باب حفظ قوّة الإيمان وبقائها، وترك المنهيّات من باب الحمية عمّا يشوّش قوّة الإيمان ويخرجها عن الاعتدال، وحفظ القوّة مقدّم على الحِمْية.

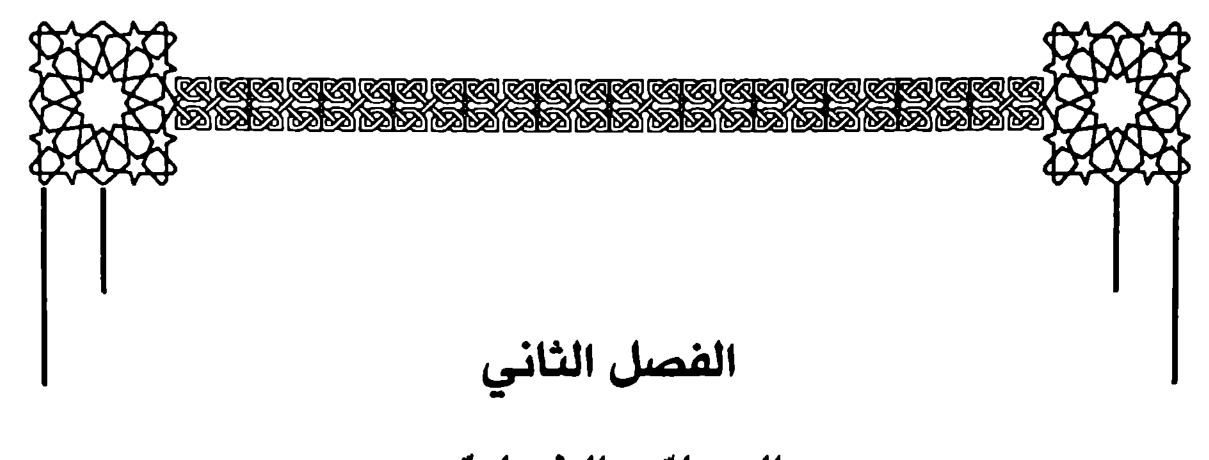
ومنها: أنّ من فَعَلَ المأمورات والمنهيّات فهو إمّا ناجٍ مطلقاً إن غلبت حسناته سيّئاته، وإمّا ناجٍ بعد أن يؤخذ منه الحقّ، ويعاقَب على سيّئاته، فمآله إلى النجاة، وذلك بفعل المأمور.

= النبيّ ﷺ: أيّ العمل أحبّ إلى الله؟ قال: **الصلاة على وقتها**، قال: ثمّ أيّ؟ قال: **برّ الوالدين**، قال: ثمّ أيّ؟ قال: **الجهاد في سبيل الله**، قال: حدّثني بهنّ، ولو استزدته لزادني».

ومن ترك المأمورات والمنهيّات فهو هالك غير ناجٍ، ولا ينجو إلاّ بفعل المأمور، وهو التوحيد وغير ذلك من الوجوه[1]» [انظر: الفوائد (١٣٣ وما بعدها)، وعدّة الصابرين (٢٧ وما بعدها)].



(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٦٧١/١١ و٨٥/٢٠ ـ ١٥٩)، «البحر المحيط» (٢٧٤/١)، «القواعد والفوائد» (١٩١).



الفصل الثاني

العامّ والخاصّ

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: العام[1].

يشتمل هذا المبحث على خمسة عشر مطلباً، نعرض فيها رأي ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في العموم هل هو من عوارض الألفاظ؟ وحكم العامّ ودلالته، وصيغ العموم وأقلّ الجمع، ودخول النساء في جمع الرجال، وخطاب

---

(١) العام لغة: شمول أمر لمتعدّد، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه عمّهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم. انظر: «البحر المحيط» (٥/٣).

وأمّا اصطلاحاً: فقد اختلفت عبارات الأصوليّين في ذلك، وأجود التعاريف ما ذكره أبو الحسين البصري، وهو: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له»، وقد اختاره ابن السمعاني وأبو الخطاب والرازي وأضاف فيه قيداً: «بحسب وضع واحد»، وتبعه البيضاوي، وأضاف السبكي قيداً آخرُ: «من غير حصر»، وتبعه الزركشي، واستحسنه الشوكاني لكنّه أضاف قيداً آخر: «دفعة»، وتابعه العلاّمة الشنقيطي؛ فصار حدّه: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر».

انظر: «المعتمد» (١٨٩/١)، «الحدود» للباجي (٤٤)، «قواطع الأدلّة» (٢٨٢/١)، «التمهيد» (٥/٢)، «المحصول» (٥١٣/٢/١)، «نفائس الأصول» (٧/٤، ١٨٠)، «المنهاج مع الإبهاج» (٨٢/٢)، «جمع الجوامع مع تشنيف المسامع» (٦٤١/٢)، «البحر المحيط» (٥/٣)، «إرشاد الفحول» (١١٣)، «المذكرة» (٣٥٩).

الرسول ﷺ يعمّ الأمّة، والخطاب الخاص بواحد من الأمّة، والعامّ بعد تخصيصه هل هو حقيقة؟ وهل هو حجّة؟ والخاص المعطوف على العامّ هل يدخل في العموم؟ واللّفظ الخارج على جهة المدح أو الذمّ، هل يخرجه عن كونه عامّاً؟ وورود العامّ على سبب خاص، وترك الاستفصال في حكاية الحال، وعموم العلّة، وعموم المفهوم.

المطلب الأول: العموم من عوارض الألفاظ.

قرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ العموم من عوارض الألفاظ، فإذا قيل: هذا لفظ عامّ، صدق على سبيل الحقيقة. قال:

«إنّ العموم إنّما هو من أحكام الصيغ العامّة وعوارض الألفاظ[1]» [طريق الهجرتين (٤٤٣)، وانظر: تهذيب السنن (١/ ٧٠)].

المطلب الثاني: حكم العامّ ودلالته.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى وجوب العمل بالعموم حتّى يدلّ دليل على الخصوص[2]، فقال:

---

(١) وهو محلّ اتّفاق بين العلماء، وإنّما اختلفوا في اتّصاف المعاني بالعموم، فقيل: تتّصف به حقيقةً كالألفاظ، وإليه ذهب ابن الحاجب والقاضي أبو يعلى والرازي والقرافي وغيرهم. وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية.
وقيل: تتّصف مجازاً وإليه ذهب أبو الحسين البصري وأكثر الحنفية.
وقيل: لا تتّصف به حقيقة ولا مجازاً وهو أبعد الأقوال بل في ثبوته نظر.
انظر: «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/ ١٠١)، «الإحكام» للآمدي (٢/ ٤١٥)، «تشنيف المسامع» (٢/ ٦٤٧)، «المعتمد» (١/ ١٨٩)، «روضة الناظر» (٢/ ٦٦٠)، «البحر المحيط» (٣/ ١٠)، «العقد المنظوم» للقرافي (١/ ٢٥٣)، «شرح الكوكب» (٣/ ٢٠٦)، «أصول السرخسي» (١/ ١٢٥)، «الإبهاج» (٢/ ٨٠)، «مسلم الثبوت» (١/ ٢٥٨)، «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ١٨٨).

(٢) وهو الصحيح قطعاً، وهو مذهب جمهور العلماء، وقال به الحنفية، واختاره أبو بكر الصيرفي من الشافعية، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، واختارها القاضي أبو يعلى وابن عقيل وابن قدامة والخلّال، واختاره أيضاً الرازي ومن تبعه، وأبو العباس القرطبي من المالكية. =

«حكم الاسم العامّ وجوب حمله على جميع مفرداته عند التجرّد من التخصيص». [زاد المعاد (٥/ ٦٠٧)].

وذكر قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] وقال معلّقاً:

«فهذا صريح في أنّ كلّ يمين منعقدة فهذا كفّارتها، وقد أدخلت الصحابة في هذا النصّ الحلفَ بالتزام الواجبات، والحلف بأحبّ القربات المالية إلى الله وهو العتق، كما ثبت ذلك عن ستّة منهم، ولا مخالف لهم من بقيّتهم، وأدخلت فيه الحلفَ بالبغيض إلى الله وهو الطلاق، كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنّة، ولا مخالف له منهم. فالواجب تحكيم هذا النصّ العام، والعمل بعمومه حتّى يثبت إجماع الأمّة إجماعاً متيقّناً على خلافه، فالأمّة لا تجمع على خطأ ألبتّة». [إعلام الموقّعين (١/ ٣٨٢)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٧٧٢)، الروح (١١٥)، أحكام أهل الذمّة (١/ ٦٧)].

وأنكر على من أنكر دلالة العامّ بحجّة احتمال الخصوص فقال:

«إنّ القدح في دلالة العامّ باحتمال الخصوص، وفي الحقيقة باحتمال المجاز، والنقل والاشتراك وسائر ما ذكر، يبطل حجج الله على خلقه بآياته، ويبطل أوامره ونواهيه وفائدة أخباره».

= وقيل: يتوقّف فيه إلى أن يدلّ دليل التخصيص، فإن دلّ الدليل خصّ به، وإن لم يجد دليلا يدلّ على التخصيص تعيّن العمل به حينئذ، وبه قال أكثر الشافعية كابن سريج، وأبي الطيب وغيرهما، وهو رواية عن أحمد، اختارها أبو الخطاب. واختارها أيضاً الجويني والغزالي والشيرازي والباجي.

انظر: «العدّة» (٢/٥٢٥)، «إحكام الفصول» (ف/١٤٦)، «شرح اللمع» (ف/٢٧٧)، «البرهان» (ف/٣٠٩)، «كشف الأسرار» (١/٢٩٩)، «أصول السرخسي» (١/١٣٢)، «قواطع الأدلّة» (١/٣٠٨)، «المستصفى» (٢/١٥٧)، «التمهيد» (٢/٦٦)، «التبصرة» (١٢٠)، «الواضح» (٣/٣٦٠)، «المحصول» (١/٣/٢٩)، «روضة الناظر» (٢/٧١٧)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/١٦٨)، «المسوّدة» (١٠٩).

ثمّ ذكر الوجوه التي تنقسم إليها معاني القرآن، وقسّمها إلى عشرة أقسام، فقال بعدها:

«وإذا تأمّلت الألفاظ المتضمّنة لها وجدتها ثلاثة أنواع:

أحدها: ألفاظ في غاية العموم، فدعوى التخصيص فيها يبطل مقصودها وفائدة الخطاب بها.

الثاني: ألفاظ في غاية الخصوص، فدعوى العموم فيها لا سبيل إليه.

الثالث: ألفاظ متوسّطة بين العموم والخصوص.

فالنوع الأوّل كقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩]، و﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ١٥]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]. وأمثال ذلك.

والنوع الثاني: كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: من الآية ٣٧]، وقوله: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

والنوع الثالث: كقوله: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩]، وقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ [البقرة: ١٠٤]، و﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٦٤]، و﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣]، ونحو ذلك ممّا يخصّ طائفة من الناس دون طائفة، وهذا النوع وإن كان متوسّطاً بين الأوّل والثاني فهو عامّ فيما قصد به، ودلّ عليه.

وغالب هذا النوع أو جميعه قد علّقت الأحكام فيه بالصفات المقتضية لتلك الأحكام، فصار عمومه لما تحته من جهتين: من جهة اللّفظ والمعنى، فتخصيصه ببعض نوعه إبطال لما قصد به، وإبطال دلالته، إذ الوقف فيها لاحتمال إرادة الخصوص به أشدّ إبطالها، وعوداً على مقصود المتكلّم به

بالإبطال. فادّعى قوم من أهل التأويل في كثير من عمومات هذا النوع التخصيص، وذلك في باب الوعد والوعيد، وفي باب القضاء والقدر.

أمّا باب الوعيد فإنّه لما احتجّ عليهم الوعيدية بقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]، وبقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠]، وأمثال ذلك، لجؤوا إلى دعوى الخصوص، وقالوا: هذا في طائفة معيّنة، ولجؤوا إلى هذا القانون، وقالوا: الدليل اللّفظي العامّ مبني على مقدّمات، منها عدم التخصيص! وانتفاؤه غير معلوم.

وأمّا باب القدر، فإنّ أهل الإثبات لمّا احتجّوا على القدرية بقوله: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ﴾ [المائدة: ١٢٠] ونحوه، ادّعوا تخصيصه. وأكثر طوائف أهل الباطل ادّعاء لتخصيص العمومات هم الرافضة، فقلّ أن تجد في القرآن والسنّة لفظاً عاماً في الثناء على الصحابة إلاّ قالوا: هذا في عليّ وأهل البيت. وهكذا تجد كلّ أصحاب مذهب من المذاهب إذا ورد عليهم عامّ يخالف مذهبهم ادّعوا تخصيصه، وقالوا: أكثر عمومات القرآن مخصوصة. وليس ذلك بصحيح، بل أكثرها محفوظة باقية على عمومها.

فعليك بحفظ العموم، فإنّه يخلّصك من أقوال كثيرة باطلة، وقد وقع فيها مدّعوا الخصوص بغير برهان من الله، وأخطأوا من جهة اللّفظ والمعنى؛ أمّا من جهة اللّفظ، فلأنّك تجد النصوص التي اشتملت على وعيد أهل الكبائر مثلاً في جميع آيات القرآن خارجة بألفاظها مخرج العموم المؤكّد المقصود عمومه، كقوله: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان]، وقوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ﴾ [الأنفال: ١٦]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، و﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة]، وقد سمّى النبيّ هذه الآية جامعة فاذّة أي عامّة فذّة في بابها، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ

جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿٧٤﴾ وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾﴾ [طـه]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: ١٠]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨]، وأضعاف أضعاف ذلك من عمومات القرآن المقصود عمومها التي إذا أبطل عمومها بطل مقصود عامّة القرآن، ولهذا قال شمس الأئمّة السرخسي: «إنكار العموم بدعة حدثت في الإسلام بعد القرون الثلاثة»». [الصواعق المرسلة (٢/ ٦٨٣-٦٩٠)، وانظر المصدر نفسه: (٢/ ٦٨١-٦٨٣)، ومدارج السالكين (١/ ٣٩٥)].

المطلب الثالث: صيغ العموم[1].

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ العموم له صيغة موضوعة له حقيقة، وقد أشار إلى صِيَغه في مواضع متعدّدة من كتبه، منها:

أدوات الشرط: مثل: «من» و«ما» و«أي» و«أين».

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يستفاد عموم أدوات الشرط الأسماء من قوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طـه]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾ [الزلزلة]، ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [الأنعام: ٦٨]، ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ٥٤]، هذا إذا كان الجواب طلباً مثل هاتين الآيتين، فإن كان خبراً ماضياً لم يلزم العموم كقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]، ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١]، وإن كان مستقبلاً فأكثر موارده للعموم كقوله: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾﴾ [المطففين]، ﴿وَإِذَا مَرُّوا۟ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [المطففين]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ

---

(١) قارن بما أورده القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في: «العقد المنظوم» (١/ ٤٥٣ وما بعدها).

كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الصافات]، وقد لا تعمّ كقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤].

وقال أيضاً: «قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقد سئل عن زكاة الحمر، فقال: «**لم ينزل عليّ إلاّ هذه الآية الجامعة الفاذّة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾**[1]» فسمّى الآية جامعة أي عامّة شاملة باعتبار اسم الشرط، فدلّ على أنّ أدوات الشرط [تفيد][*] العموم» [بدائع الفوائد (٤/ ١٢٩)].

وقال أيضاً:

«قوله ﷺ: «**أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل**[2]» أتى فيه بـ«**أيّ**» الشرطية التي هي من أدوات العموم وأكّدها بـ«**ما**» المقتضية تأكيد العموم». [الصواعق (١/ ١٩٨)، وانظر: إغاثة اللهفان (١/ ٣٠٢)].

الأسماء الموصولة، مثل: «ما» و«اللذين»:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعليقه على قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]:

---

(١) تقدم تخريجه ص٣٩٢.

(*) سقطت من الأصل.

(٢) اشتهر بلفظ: «**نفسها**» في كتب الفقه، والمحفوظ بلفظ: «**أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل. فإن دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها، وإن اشتجروا فالسلطان وليّ من لا وليّ له**»، وفي لفظ: «**بغير إذن مواليها**».

أخرجه أبو داود في: النكاح، باب: في الولي (رقم: ٢٠٨٣)، والترمذي في: أبواب النكاح، باب: ما جاء في «لا نكاح إلا بوليّ» (رقم: ١١٠٢)، وابن ماجه في: النكاح، باب: «لا نكاح إلا بوليّ» (رقم: ١٨٧٩)، وأحمد (٤٧/٦، ١٦٥) عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا به. وحسّنه الترمذي، وهو كما قال.

انظر: «مصباح الزجاجة» (١٠٣/٢)، «التلخيص الحبير» (١٥٦/٣)، «إرواء الغليل» (رقم: ١٨٤٠).

«فأقسم سبحانه بأجلّ مقسم به - وهو نفسه ﷻ - على أنّه لا يثبت لهم الإيمان، ولا يكونون من أهله حتّى يحكّموا رسول الله ﷺ في جميع موارد النزاع، في جميع أبواب الدين. فإنّ لفظة «ما» من صيغ العموم فإنّها موصولة(*) تقتضي نفي الإيمان أو يوجب(*) تحكيمه في جميع ما شجر بينهم». [رسالة التبوكية: ٢٨-٢٩].

ولفظة «الذين» في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر من الآية: ١٨] قال: «الوجه الرابع: أنّها وإن كانت تعمّ، فهي إنّما تعمّ القول الذي أنزل الله ومَدَحه وأثنى عليه وأَمَرَ باتّباعه واستماعه وتدبّره وفهمه..». [انظر: الكلام على السماع (٢٣٧)].

الجمع المعرّف بـ «أل» أو المعرّف بالإضافة:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أكثر الناس يثبتون العموم بالجمع المعرّف باللام سواء كان جمع قلّة نحو: المسلمين والمسلمات، أو جمع كثرة نحو: الرجال والعباد» [مختصر الصواعق (٣٧٠-٣٥١)] بتصرف.

وقال أيضاً: «يستفاد عموم الجمع المحلّى باللام من قوله: ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ ۝١١﴾ [المرسلات: ١١]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ﴾ [الأحزاب: من الآية ٧]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: من الآية ٣٥] إلى آخرها، والمضاف من قوله: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: من الآية ٢٨٥]». [بدائع الفوائد (٤/ ٢-٣)، وانظر: (٢/ ١٨٨)، (٤/ ١٢٩)، زاد المعاد (٥/ ٥٩٤)].

المفرد المعرّف بـ «أل»، أو المعرّف بالإضافة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يستفاد عموم المفرد المحلّى باللام من قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢]، وقوله: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلْكُفَّٰرُ﴾ [الرعد: من الآية ٤٢] وعموم المفرد المضاف من قوله: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا

(*) في الأصل: موصلة.

(*) في الأصل: يوجد.

وَكُتُبِهِۦ﴾ [التحريم: من الآية ١٢]، وقوله: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الجاثية: من الآية ٢٩]، والمراد جميع الكتب التي أحصيت فيها أعمالهم». [بدائع الفوائد (٤/٢)].

وقال في موضع آخر:

«إنّ أكثر الناس لا يرون المفرد المعرّف باللام من ألفاظ العموم بحال، ومن يجعله للعموم من أهل الأصول والفقهاء يقولون: إنّما يكون للعموم حيث يصلح أن تخلف: «اللام» فيه: «كلّ» نحو: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢]، ونحو قوله: ﴿۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩﴾ [المعارج] وبهذا صحّ الاستثناء منه، وذلك حيث لا يكون عهد القرينة والسياق دالاً على إرادة جميع أفراد الجنس». [مختصر الصواعق (٣٥٠ ـ ٣٥١)، وانظر: إغاثة اللّهفان (١/ ٣٢)، تهذيب السنن (١/ ٤٦ و٣/ ٢٠٣)، زاد المعاد (٥/ ٥٩٤)].

النكرة في سياق النفي:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «النكرة في سياق النفي تعمّ، مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾ [السجدة: من الآية ١٧]». [بدائع الفوائد (٤/ ٢)]

النكرة في سياق النهي:

مستفاد من قوله: ﴿وَلَا يَلۡتَفِتۡ مِنكُمۡ أَحَدٌ﴾ [هود: من الآية ٨١][المصدر السابق، وانظر: (٣/ ٢٣٩)].

النكرة في سياق الشرط:

مستفاد من قوله: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا﴾ [مريم: من الآية ٢٦]، ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ﴾ [التوبة: من الآية ٦]. [المصدر السابق، وانظر: إعلام الموقّعين (١/ ١٤٩)، الطرق الحكمية (٢٤٩)، الصواعق المرسلة (١/ ١٩٨)، بدائع الفوائد (٢/ ٤٥)].

النكرة في سياق الاستفهام:

مستفاد من قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. [المصدر السابق].

النكرة في سياق الإثبات:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي سياق الإثبات بعموم العامّة والمقتضى، كقوله: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ۝١٤﴾ [التكوير]. [بدائع الفوائد (٤/٢)، وانظر: مدارج السالكين (٢/ ٨٠)، الداء والدواء (١٨٥)].

المطلب الرابع: أقلّ الجمع.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ أقلّ الجمع اثنان حقيقة، فقال في مسألة ميراث الإخوة:

«ولفظ الإخوة وسائر ألفاظ الجمع قد يُعنَى به الجنس من غير قصد التعدّد، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: من الآية ١٧٣]، وقد يُعنَى به العدد من غير قصد لعدد معيّن بل لجنس التعدّد، وقد يُعْنَى به لعدد مع قصد معدود معيّن، فالأوّل: يتناول الواحد وما زاد، والثاني: يتناول الاثنين وما زاد، والثالث: يتناول الثلاثة فما زاد عند إطلاقه، وإذا قيّد اختصّ بما قيّد به.

وممّا يوضّح ذلك أنّ لفظ الجمع قد يختصّ بالاثنين مع البيان وعدم اللبس، كالجمع المضاف إلى اثنين ممّا يكون المضاف فيه جزءاً من المضاف إليه، أو كجزئه، نحو: «قلوبهما» و«أيديهما»، فكذلك يتناول الاثنين فما فوقهما مع البيان بطريق الأولى. وله ثلاثة أحوال: **أحدها**: اختصاصه بالاثنين، **الثانية**: صلاحيته لهما، **الثالثة**: اختصاصه بما زاد عليهما. وهذه الحال له عند إطلاقه، وأمّا عند تقييده فبحسب ما قيّد به، وهو حقيقة في الموضعين، فإنّ اللّفظ تختلف دلالته بالإطلاق والتقييد، وهو

حقيقة في الاستعمالين[1]». [إعلام الموقّعين (١/ ٣٦٠-٣٦١)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٦٤٢-٦٤٣)].

المطلب الخامس: دخول النساء في جمع الرجال[2].

قرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ اللّفظ الوارد بصيغة المذكّر مطلقاً، وإنْ

---

(١) وإليه ذهب الإسفراييني والباقلاني وحكاه الباجي عن ابن الماجشون والقاضي أبي جعفر السمناني وصحّحه، وحكاه ابن خويز منداد ومحمد بن الطيب الباقلاني وابن التلمساني عن مالك، وقال به جمهور الظاهرية، وعلي بن عيسى النحوي، ونفطويه وغيرهم، واختاره الغزالي. وهو منقول عن أبي بكر وعمر وزيد بن ثابت ﷺ.
وذهب أكثر الفقهاء والمتكلّمين والنحاة إلى أنّ أقلّ الجمع ثلاثة، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، ومشايخ المعتزلة، والشافعي وأصحابه، وأحمد وأكثر أصحابه، وحكاه الباجي عن أكثر المالكية، وقال: «هو المشهور عن مالك»، واختاره ابن حزم والرازي، وهو منقول عن ابن عباس وابن مسعود ﷺ، ورجّحه الشيخ الشنقيطي، وفي المسألة أقوال أخرى.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٣٢٢/٣)، «المعتمد» (٢٣١/١)، «الإحكام» لابن حزم (٣٩١/٤)، «العدّة» (٦٤٩/٢)، «إحكام الفصول» (ف/١٦٢)، «شرح اللمع» (ف/٢٨٣)، «البرهان» (ف/٢٥١)، «كشف الأسرار» (٢٨/٢)، «أصول السرخسي» (١٥١/١)، «قواطع الأدلّة» (١/ ٣٣٠)، «المستصفى» (٩١/٢)، «التمهيد» (٥٨/٣)، الوصول (١/ ٣٠٠)، «التبصرة» (١٢٧)؛ «المحصول» (٦٠٦/٢/١)، «روضة الناظر» (٦٨٨/٢)، «الإحكام» للآمدي (٤٣٥/٢)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٣٣)؛ «المسوّدة» (١٤٩)، «شرح المعالم» (٤٥٩/١)، «التحبير» (٢٣٦٨/٥)، «شرح الكوكب» (١٤٤/٣)، «المذكرة» (٣٦٦).

(٢) الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دلالتها على المذكّر والمؤنّث على أربعة أقسام:
أحدها: ما يختصّ به أحدهما، ولا يطلق على الآخر بحال، كرجل للمذكّر، ونساء للمؤنّث، فلا يدخل أحدهما في الآخر إلاّ بدليل اتّفاقاً.
الثاني: ما يعمّ الجنسين بوضعه، وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل، كالناس، فيدخل فيه كلّ منهما بالاتّفاق أيضاً.
الثالث: ما يشملهما بأصل وضعِه، ولا يختصّ بأحدهما إلاّ ببيان، نحو: «ما» و«من» وهو موضع الخلاف.
الرابع: ما يستعمل فيهما بعلامة التأنيث في المؤنّث وبحذفها في المذكر، كجمع المذكر السالم، نحو: «المسلمين» للذكور، وكذلك ضمير الجمع نحو: «قالوا» و«المسلمات» للإناث، وهذا هو محلّ الخلاف أيضاً. =

لم يقترن بالمؤنث أو لم يتبيّن فيه لفظ التذكير والتأنيث فإنّه يعمّ النساء.

فقال: «قد استقرّ في عرف الشارع أنَّ الأحكام المذكورة بصيغة المذكّرين إذا أطلقت ولم تقترن بالمؤنّث فإنّها تتناول الرجال والنساء، لأنّه يغلب المذكّر عند الاجتماع، كقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وأمثال ذلك». [إعلام الموقّعين (١/ ٩٢ ـ ٩٣)].

وقال أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ وَٱلَّذِينَ لَمۡ يَبۡلُغُواْ ٱلۡحُلُمَ مِنكُمۡ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٖۚ﴾ [النور: ٥٨].

وقد حكى خلاف العلماء في هذه الآية فقال:

«و قالت طائفة المأمور بذلك النساء خاصّة، وأمّا الرجال فيستأذنون في جميع الأوقات وهذا ظاهر البطلان، فإنّ جمع «الذين» لا يختصّ به المؤنّث، وإن جاز إطلاقه عليهنّ مع الذكور تغليباً» [زاد المعاد (٢/ ٤٣٣)].

المطلب السادس: خطاب الرسول ﷺ يعمّ الأمّة.

إذا ورد خطاب خاص بالرسول ﷺ مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ و:

= وما اختاره ابن القيّم هو قول أحمد وأصحابه، والظاهرية وبعض الحنفية، وهو الصحيح عند المالكية، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد. وذهب الشافعي وأصحابه وأكثر الحنفية والقاضي أبو محمد وجماعة من المالكية أنّه لا يدخل النساء فيه إلاّ بدليل، واختاره أبو الخطاب والطوفي من الحنابلة، ونقله ابن برهان عن معظم الفقهاء، ونقله ابن القشيري عن معظم أهل اللّغة، وما اختاره ابن القيّم هو الراجح.

انظر: «الإحكام» لابن حزم (٣/٣٢٤)، «إحكام الفصول» (ف/١٥٢)، «شرح اللمع» (ف/٢٧٣)، «البرهان» (ف/٢٦٠)، «المستصفى» (٢/٧٩)، «التمهيد» (١/٢٩١)، «الوصول» (١/٢١٢)، «المحصول» لابن العربي (٧٥)، «المحصول» (١/٢/٦٢٢)؛ «روضة الناظر» (٢/٧٠٢)، «الإحكام» الآمدي (٢/٤٧٣)، «شرح تنقيح الفصول» (١٩٨)، «العقد المنظوم» (٢/٧٠)، «شرح الروضة» (٣/٥١٥)، «شرح مختصر الروضة» (٢/٥١٦)، «جمع الجوامع مع تشنيف المسامع» (٢/٣٥١)، «البحر المحيط» (٣/١٧٨)، «فواتح الرحموت» (١/٢٧٣)، «تيسير التحرير» (١/٢٣١)، «التحبير» (٥/٢٤٧٦)، «شرح الكوكب» (٣/٢٣٥).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنّه يعمّ أمّته إلاّ بدليل يخصّه. قال:

«الخطاب نوعان: نوع يختصّ لفظه به، لكن يتناول غيره بطريق الأولى، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ﴾ ثمّ قال: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾.

ونوع يكون الخطاب له وللأمّة، فأفرده بالخطاب لكونه هو المواجه بالوحي، وهو الأصل فيه والمبلّغ للأمّة، والسفير بينهم وبين الله، وهذا معنى قول كثير من المفسرين: الخطاب له، والمراد غيره. ولم يريدوا بذلك أنّه لم يخاطب بذلك أصلاً ولم يرد به البتّة، بل المراد أنّه لما كان إمام الخلائق، ومقدَّمَهم ومتبوعَهُم أُفرِدَ بالخطاب، وتبعته الأمّة في حكمه، كما يقول السلطان لمقدَّم العساكر: اخرج غداً، وانزل بمكان كذا، واحمل على العدو وقت كذا[1]». [شفاء العليل (٣٣٦)، وانظر: بدائع الفوائد (٤/١٦٩-١٧٠)، مدارج السالكين (١/٤٣٣)].

المطلب السابع: الخطاب الخاصّ بواحد من الأمّة.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الخطاب الخاصّ بواحد من الأمّة إن صُرّح بالاختصاص به فهو مختّص بذلك المخاطب، وإن لم يصرّح به فإنّه يعمّ.

---

(١) وهو قول أحمد وأكثر أصحابه، ونقل عن أبي حنيفة، وأصحابه، واختاره ابن السمعاني وغيره من الشافعية.
وقيل: لا يدخل تحته الأمّة إلاّ بدليل من خارج، وهو قول أكثر الشافعية، واختاره التميمي وأبو الخطاب من الحنابلة، وابن الحاجب من المالكية والأول هو الصحيح.
انظر: «العدّة» (٣١٨/١)، «شرح اللمع» (ف/٢٠٧)، «البرهان» (ف/٢٦٧)، «قواطع الأدلّة» (٤٧٦/٣)، «المستصفى» (٨٠/٢)، «المحصول» (٦٢٠/٢/١)، «الإحكام» (٤٢٨/٢)، «العقد المنظوم» (٦١/٢)، «رفع الحاجب» (١٩٣/٣)، «أصول ابن مفلح» (٨٥٩/٢)، «شرح الكوكب» (٢١٨/٣)، «البحر المحيط» (١٨٦/٣)، «تشنيف المسامع» (٧٠٠/٢)، مسلّم الثبوت (٢٨١/٢)، «تيسير التحرير» (٢٥١/١)، «التحبير» (٢٤٦٠/٥).

قال: «إذا أمر رسول الله ﷺ واحداً من الأمّة بأمر، أو أباح له شيئاً، أو نهاه عن شيء وليس في الشريعة ما يعارضه ثبت ذلك في حقّ غيره من الأمّة ما لم ينصَّ على تخصيصه، وأمّا إذا أمر الناس بأمر أو نهاهم عن شيء، ثمّ أمر واحداً من الأمّة بخلاف ما أمرَ به الناس، أو أطلق له ما نهاهم عنه، فإنّ ذلك يكون خاصّاً به وحده، ولا نقولُ في هذا الموضع: إنّ أمره للواحد أمرٌ للجميع، وإباحته للواحد إباحة للجميع، لأنّ ذلك يؤدّي إلى إسقاط الأمر الأول، والنهي الأوّل، بل نقول: إنّه خاصّ بذلك الواحد لتتّفق النصوص وتأتلف، ولا يعارض بعضها بعضاً» [زاد المعاد (٥/ ٥٨٧ ـ ٥٨٩)].

ويقرّر بأنّ هذا مقتضى العرف الشرعي وإن كان لا يعمّ بحسب المقتضى اللغوي.

قال: «وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمّة يقتضي معرفة الخاصّ أن يكون اللفظ متناولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوع اللّفظ لغةً لا يقتضي ذلك، فإنّ هذا لغة صاحب الشرع، وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحّة القياس واعتباره وشروطه، وهكذا، فالفرق بين اقتضاء اللّفظ وعدم اقتضائه لغة، وبين اقتضائه في عرف الشارع، وعادة خطابه»[1]. [جلاء الأفهام (٢١٧)].

المطلب الثامن: العامّ بعد تخصيصه حقيقةٌ.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ العامّ إذا خُصَّ يكون حقيقةً فيما

---

(١) وهو الصحيح عند الحنابلة، واختاره الجويني.

وذهب الجمهور إلى أنّه يعمّ إلاّ بدليل منفصل، وقد نصّ عليه الشافعي.

انظر: «العدّة» (١/ ٣١٨، ٣٣١)، «شرح اللمع» (ف/ ٢٠٨)، «البرهان» (ف/ ٢٧١)، «قواطع الأدلّة» (٣/ ٤٨٠)، «تشنيف المسامع» (٣/ ٧٠٧)، «أصول ابن مفلح» (٢/ ٨٦٢)، «رفع الحاجب» (٣/ ١٩٧)، «البحر المحيط» (٣/ ١٨٩)، «فواتح الرحموت» (١/ ٢٨٠) «تيسير التحرير» (١/ ٢٥٢)، «التحبير» (٥/ ٢٤٦٦)، «شرح الكوكب» (٣/ ٢٢٣).

بقي، وحكاه عن المتقدّمين من أصحاب الأئمّة، فنقل عن أبي إسحاق في «شرح اللمع»[1] أنّه قال: «وإذا خصّ من العموم شيء لم يصر اللّفظ مجازاً فيما بقي، وقالت المعتزلة: يصير مجازاً، ثمّ قال: وكذلك الشيخ أبو نصر بن الصبّاغ صرّح بذلك في كتاب «العمدة في أصول الفقه»، ولا نزاع بين المتقدّمين من أصحاب الشافعي وأحمد أنّ العامّ المخصوص حقيقةٌ، وكذلك أصحاب مالك، وإن كان بين المتأخّرين منهم نزاع في ذلك.

وأنكر على من قال: إنّه يصير مجازاً، فنقل عن المخالف قوله: إذا بقي مجملاً صار مجازاً، فلا يحتجّ به، ثمّ نازعه في ذلك، فقال:

«وهذا غلط يتركّب منه أنّ العامّ المخصوص بالاستثناء والشرط والغاية والصفة، وبدل البعض من الكلّ لا يحتجّ به عند من يجعل ذلك مجازاً، ومن نسب إلى الأئمّة هذا فقد كذب عليهم، ويلزم هؤلاء أن يكون أفضل الكلام وأعلاه الذي لا يدخل الإسلام إلاّ به وهو كلمة لا إله إلاّ الله مجازاً، وأن يكون: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] مجازاً، وأن يكون قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] مجازاً، وأن يكون قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مجازاً، وفساد هذا معلوم بالضرورة لغةً وشرعاً وعقلاً، وقبّح الله قولاً يتضمّن أن يكون لا إله إلاّ الله مجازاً فلا كان المجاز ولا يكون ولا هو كائن»[2] [مختصر الصواعق ٢/٣٢٢].

---

(١) انظر: (ف/٣٠٢).

(٢) وهو مذهب الأشعرية والمعتزلة، ونقله القاضي أبو بكر عن كثير من المتكلّمين، منهم الجبائي وابنه، وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، واختاره ابن الحاجب والبيضاوي والصفي الهندي وعيسى بن أبان من الحنفية وأبو الخطاب من الحنابلة، ورجّحه الآمدي والقرافي وإليه مال الغزالي.
والصحيح أنّه حقيقة بعد التخصيص، لأنّ تناول اللّفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله له بلا تخصيص، لأنّه يتناوله بحسب الوضع الأصلي.
وهناك أقوال أخرى في المسألة تركتها خشية الإطالة. =

المطلب التاسع: العامّ إذا دخله تخصيص حجّة[1].

هذه المسألة تختلف عن سابقتها، وقد غلّط الإمام ابن القيّم رحمه الله من اعتبرهما مسألة واحدة، فقال:

«وبعض المصنّفين الغالطين يجعلها واحدة، ويبني إحداهما على الأخرى، فيقول[*]: إذا بقي مجازاً صار مجملاً، فلا يحتجّ به».

ثمّ قطع بأنّ العامّ بعد تخصيصه يكون حجّة فيما لم يخصّ، وحكى اتّفاق السلف على ذلك، فقال:

«لا نزاع بين الصحابة والتابعين والأئمّة الأربعة أنّه حجّة، ومن نقل عن أحد منهم أنّه لا يحتّج بالعامّ المخصوص، فهو غلط أقبح غلط وأفحشه، وإذا لم يحتجّ بالعامّ المخصوص ذهب أكثر الشريعة، وبطلت أعظم أصول الفقه»[2] [المصدر السابق، وانظر: زاد المعاد (٣/ ٤٤٥- ٤٤٦)].

= انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/٦٦)، «العدّة» (٥٣٣)، «إحكام الفصول» (ف/١٥٤)، «شرح اللمع» (ف/٣٠٢)، «البرهان» (ف/٣١٢)، «التلخيص» (ف/٦٠٦)، «كشف الأسرار» (١/٣٠٧)، «أصول السرخسي» (١/١٤٥)، «قواطع الأدلّة» (١/٣٤٠)، «المستصفى» (٢/٥٨)، «الإحكام» للآمدي (٢/٤٣٩)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٢٦)، «تشنيف المسامع» (٢/٧٢٢)، «رفع الحاجب» (٣/١٠٣)، «الإبهاج» (٢/١٣٠)، «البحر المحيط» (٣/٢٥٩)، «روضة الناظر» (٢/٧٠٩)، «التمهيد» (٢/١٣٩)، «أصول ابن مفلح» (٢/٧٨٩)، «شرح الكوكب» (٣/١٦٠)، «فواتح الرحموت» (١/٣١١)، «تيسير التحرير» (١/٣٠٨)، «ميزان الأصول» (٢٨٨)، «المذكرة» (٣٨٠).

(١) محلّ الخلاف فيما إذا خصّ بمبيّن، أمّا إذا خصّ بمبهم، كما لو قيل: اقتلوا المشركين إلاّ بعضهم، فلا يحتجّ به على شيء من الأفراد، وقد حكي الاتّفاق على ذلك، ونازع في ذلك الزركشي.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/١١٦)، «البحر المحيط» (٣/٢٦٧).

(*) في الأصل: فنقول.

(٢) ذهب إلى أنّه مجمل أبو ثور وعيسى بن أبان ومحمد بن شجاع الثلجي من الحنفية وأهل العراق والقدريّة. =

المطلب العاشر: عطف الخاص على العام.

إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراده ممّا حقّ العموم أن يتناوله، فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ يرى أنّ هذا المخصوص بالذكر داخل تحت العموم، أي مرّتين: مرّة بالعموم، ومرّة بالخصوص.

قرّر هذا في تعليقه على حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الصلاة على النبيّ ﷺ: «**اللّهم صلّ على محمّد النبيّ، وأزواجه أمّهات المؤمنين وذرّيته وأهل بيته كما صلّيت على إبراهيم**[1]».

فقال: «فجمع بين الأزواج والذريّة والأهل، وإنّما نصّ عليهم بتعيينهم ليبيّن أنّهم حقيقون بالدخول في الآل، وأنّهم ليسوا بخارجين منه، بل هم أحقّ من دخل فيه، وهذا كنظائره من عطف الخاصّ على العامّ، وعكسه تنبيهاً على شرفه، وتخصيصاً له بالذكر من بين النوع، لأنّه من أحقّ أفراد النوع بالدخول فيه.

وهنا للناس طريقان: **أحدهما**: أنّ ذكر الخاص قبل العامّ أو بعده قرينة تدلّ على أنّ المراد به بالعامّ ما عداه. **والطريق الثاني**: أنّ الخاص ذُكِرَ مرّتين: مرّة بخصوصه، ومرة بشمول الاسم العامّ له، تنبيهاً على مزيد

= والحقّ ما ذهب إليه الجمهور، بدليل عمل الصحابة بالعمومات التي دخلها التخصيص. كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقد خصّ منها جمع المرأة مع عمّتها، أو مع خالتها بالسنّة، وبقي العموم حجّة فيما سواهما، ونظائره كثير.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٧٣/٣)، «العدّة» (٥٣٨/٢)، «إحكام الفصول» (ف/١٥٨)، «أصول السرخسي» (١٤٤/١)، «قواطع الأدلّة» (٣٤٠/١)، «المستصفى» (٥٤/٢)، «الإحكام» للآمدي (٤٤٣/٢)، «المحصول» (٢٢/٣/١)، «روضة الناظر» (٧٠٦/٢)، «شرح المعالم» (٤٦٨/١)، «تشنيف المسامع» (٧٢٥/٢)، «رفع الحاجب» (١١٠/٣)، «البحر المحيط» (٢٦٨/٣)، «ميزان الأصول» (٢٩٠).

(١) أخرجه أبو داود في: الصلاة، باب: الصلاة على النبيّ ﷺ بعد التشهّد (رقم: ٩٨٠)، والبيهقي (١٥١/٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ عن النبي ﷺ، قال: «**من سرّه أن يكتال بالمكيال الأوفى إذا صلى علينا أهلَ البيت، فليقل**: . . . ـ فذكره، وتمامه: **إنّك حميد مجيد**»، وضعّفه الشيخ الألباني في ضعيف أبي داود (رقم: ٩٨٢).

شرفه، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٧]، وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَـٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [البقرة][1]». [جلاء الأفهام (١١٦-١١٧)، وانظر: المصدر نفسه (١٦٤-١٦٥)، شفاء العليل (ص٥٤١-٥٤٢)].

المطلب الحادي عشر: اللّفظ العامّ الخارج على جهة المدح أو الذمّ.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ اللّفظ العامّ إذا تضمّن مدحاً أو ذمّاً، كالأبرار والفجار، يبقى على عمومه، ولا يخرجه عن كونه عامّاً حسبما تقتضيه الصيغة كونه مدحاً أو ذمّاً. وفي هذا يقول:

«إنّ ألفاظ القرآن التي وقعت في باب الحمد والذمّ، وقعت بما فيها من الفخامة والجلالة عامّة، وكان عمومها من تفخيمها وجلالة قدرها وعظمة شأنها، وذلك أنّ من شأن من يقصد تفخيم كلامه من عظماء الناس أن يستعمل فيه أمرين: أحدهما: العدول بكلامه عن الخصوص إلى العموم، إلى حيث تدعو الحاجة إلى ذكر الخصوص لأمر لا بدّ منه، ليكون خطابه كليّاً شاملاً يدخل تحته الخلق الكثير، وكلّما كان الداخلون تحت خطابه أعمّ وأكثر كان ذلك أفخم لكلامه، وأعظم لشأنه؛ فأين العظمة والجلالة في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] إلى العظمة في قوله: «يا أهل مكة اعبدوا ربّكم؟!» فمن فخامة الكلام وجلالة المتكلّم به، أن يدخل في اللفظة الواحدة جميع ما يصلح له، فيدلّ باللّفظ القصير على المعاني الكثيرة العظيمة، فتجمع العموم والإيجاز والاختصار والبيان وحسن الدلالة، فتأتي بالمعنى طبق اللّفظ لا يقصر عنه، ولا يوهم غيره، ومن علم هذا

---

(١) الطريق الأول جرى عليه أبو عليّ الفارسي وتلميذه ابن جنّي، وهو ظاهر كلام الشافعي.

والطريق الثاني: نقله الروياني عن بعضهم، ورجّحه الشوكاني.

انظر: «البحر المحيط» (٢٢٥/٣)، «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (٤٦٤/٢)، «إرشاد الفحول» (١٣٨ ـ ١٣٩).

وتدبّر القرآن، وصرف إليه فِكْرَه، علم أنّه لم يقرع الأسماع قطّ كلام أوجز ولا أفصح ولا أشدّ مطابقة بين معانيه وألفاظه منه.

وليس يوجد في الكتب المنزّلة من عند الله كتاب جمعت ألفاظه من الإيجاز والاختصار، والإحاطة بالمعاني الجليلة والجزالة والعذوبة، وحسن الموقع من الأسماع، والقلوب ما تضمّنته ألفاظ القرآن، وقد شهد له بذلك أعداؤه، وسمع بعض الأعراب قارئاً يقرأ: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤] فسجد، فقيل له: ليست بآية سجود؟ فقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام! فإذا تأمّلت طريقته، وجدتها طريقة مخاطبةِ ملكِ الناسِ كلِّهم لعبيده ومماليكه، وهذا أحد الدلائل الدالّة على أنّه كلامه الذي تكلّم به حقيقةً، لا كلام غيره من المخلوقين، وإذا كان النبيّ ﷺ قد أوتي جوامع الكلام، وبين كلامه وكلام الله ما لا يحصره نسبة، فكيف يجوز في الأوهام والعقول أن تحمل جوامع كلمات الربّ تعالى على ما يناقض عمومها، ويحطها من مرتبة عظمة العموم ومحاسنه، وجلالة شأنه إلى حضيض الخصوص؟ بل الواجب أن يقال: إنّ خطاب الله ﷻ في كلّ ما أمر به ونهى عنه، وحمد أو ذمّ عليه، ووعد عليه بثوابه وعقابه، خرج في ذلك كلّه مخرجاً عامّاً كليّاً بحسب ما تقتضيه جلالة الربوبية، ومرتبة الملك والسلطان العامّ لجميع الخلق.

ولو ترك المتأوّلون ألفاظه تجري على دلائلها الكلّية، وأحكامها العامّة، وظواهرها المفهومة منها، وحقائقها الموضوعة لها، لأفادتهم اليقين، وجزموا بمراد المتكلّم بها، ولانْحَسَمَتْ بذلك مواد أكثر التأويلات الباطلة، والتحريفات التي تأباها العقول السليمة، ولما تهيّأ لكلّ مبطل أن يعمد إلى آيات من القرآن فينزلها على مذهبه الباطل، ويتأوّلها عليه، ويجعلها شاهدة له، وهي في التحقيق شاهدة عليه، ولسَلِمَ القرآن والحديث من الآفات التي جناها عليهما المتأولون، وألصقها بهما المحرّفون، والله المستعان»[1]. [الصواعق المرسلة (٢/٧٠٨ ـ ٧١٠)].

---

(١) وهو قول الأئمّة الأربعة، وأتباعهم. ورجّحه الآمدي والشيرازي وابن السمعاني والرازي وغيرهم. وقيل: إنّه لا يقتضي العموم، حكاه الجصاص عن الكرخي، ونقله ابن برهان عن القاشاني، وقال الكيا الهراسي: إنّه الصحيح، وبه جزم القفّال الشاشي. =

المطلب الثاني عشر: ورود العامّ على سبب خاص[1].

= وحكي عن الإمام الشافعي، وردّه ابن السبكي، وقال: «وهو ضعيف في المذهب نقله الجلابي عن القفّال، والثابت عن الشافعي الصحيح من مذهب العموم».
انظر: «الإحكام» (٢/٤٨٥)، «شرح اللمع» (ف/٣٢٤)، «قواطع الأدلّة» (١/٤٣٢)، الوصول لابن برهان (١/٣٠٨)، «المحصول» (١/٣/٢٠٣)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٢١)، «العقد المنظوم» (٢/١٠٧)، «تشنيف المسامع» (٣/٦٨٤)، «أصول ابن مفلح» (٣/٨٧٩)، «رفع الحاجب» (٣/٢٢٣)، «البحر المحيط» (٣/١٩٥)، «التحبير» (٥/٢٥٠٢).

(١) لهذه المسألة ثلاث حالات:
أولها: أن يقترن بما يدلّ على العموم، فيعمّ اتّفاقاً، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ﴾ [المائدة: ٣٨].
الثانية: أن يقترن بما يدلّ على التخصيص، فيخصّ اتّفاقاً، كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].
الثالثة: ألا يقترن بما يدلّ على التعميم ولا التخصيص، وهو محلّ الخلاف.
وما ذهب إليه ابن القيّم هو محكي عن الأئمّة الأربعة، وتبعهم أكثر أصحابهم. ورجّحه جمهور الأصوليّين، منهم القاضي أبو بكر والجويني والشيرازي وابن الحاجب وابن السمعاني والرازي والآمدي وغيرهم، وهو الحقّ المقطوع به، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة: ٤٥] نزلت في اليهود، فتعمّ غيرهم.
وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَـٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٦﴾﴾ [النور]، نزلت في عويمر العجلاني وهلال بن أميّة، وهي تعمّ غيرهما ونظائره.
ويشهد لهذا ويؤيّده ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه: «أنّ رجلاً أصاب من امرأة قبلة، فأتى النبي ﷺ فأخبره: فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾، فقال الرجل: يا رسول الله، ألي هذا؟ قال: **لجميع أمتي كلّهم**».
أخرجه البخاري (رقم: ٥٢٦)، ومسلم (رقم: ٢٧٦٣).
فظن الرجل أنّ الحكم يختصّ به دون غيره، فأعلمه النبي ﷺ أنّ الحكم عامّ، ولا عبرة بخصوص السبب.
وقيل: يجب قصره على سببه، وبه قال المزني وأبو ثور والدقاق وأبو الفرج من المالكية، وهو رواية عن الإمام مالك.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/٢٨٨)، «العدّة» (٢/٥٩٦)، «إحكام الفصول» (ف/٢٠٣)، «شرح اللمع» (ف/٣٧٣)، «البرهان» (ف/٢٧٣)، «أصول السرخسي»=

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن العامّ إذا ورد على سبب خاصّ في سؤال سائل أو وقوع حادثة أو غيرهما، يبقى على عمومه، ولا يتخصّص بذلك السبب، نصّ على هذا في مواضع متعدّدة من كتبه، منها:

ما ذكره في مسألة التمتّع، فقال:

«إنّ النبيّ ﷺ لمّا سئل عن تلك العمرة التي فسخوا إليها الحجّ، وتمتّعوا بها ابتداء، فقال: «**دخلت العمرة في الحجّ إلى يوم القيامة**[1]» كان هذا تصريحاً منه بأنّ هذا الحكم ثابت أبداً، لا ينسخ إلى يوم القيامة، ومن جعله منسوخاً فهذا النصّ يردُّ قوله.

وحَمْلُه على العمرة المبتدأة التي لم يفسخ الحجّ إليها باطل، فإنّ عمدة الفسخ سبب الحديث، فهي مرادة منه نصّاً، وما عداها ظاهراً، وإخراج محلّ السبب وتخصيصه من اللّفظ العامّ لا يجوز؛ فالتخصيص ـ وإن تطرّق إلى العموم ـ فلا يتطرّق إلى محلّ السبب، وهذا باطل». [تهذيب السنن (٢/ ٣١١)].

ومنها: ما ذكره في حُكْمِ الزواج بالزانية، في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾، وقد نقل أقوال العلماء في هذه الآية، منها:

«قالت طائفة: هذا عامّ اللفظ خاصّ المعنى، والمراد به رجل واحد، وامرأة واحدة ـ وهي عناق البغيّ وصاحبها ـ فإنّه أسلم واستأذن رسول الله ﷺ في نكاحها فنزلت الآية[2]».

= (٢٧٢/١)، «قواطع الأدلّة» (٣٩٣/١)، «المستصفى» (٦٠/٣)، «ميزان الأصول» (٣٣٠)، «المحصول» (١٨٨/٣/١)، «روضة الناظر» (٦٩٣/٢)، «الإحكام» للآمدي (٤٤٨/٢)، «بيان المعتصر» (١٤٨/٢ وما بعدها)، «شرح تنقيح الفصول» (٢١٦)، «تشنيف المسامع» (٧٩٩/٣)، «أصول ابن مفلح» (٧٩٨/٣ وما بعدها)، «الإبهاج» (١٩٧/٢)، «البحر المحيط» (٢٠٢/٣)، «المذكرة» (٣٦٨).

(١) أخرجه مسلم في: الحج، باب: متعة الحج (رقم: ١٢٤١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**هذه عمرة استمتعنا بها، فمن لم يكن عنده الهدي فليحلّ الحلّ كلّه، فإنّ العمرة قد دخلت...**»، وذكره.

(٢) أخرجه أبو داود في: النكاح، باب في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ (رقم: =

ونازعهم في هذا، فقال:

«وهذا أيضاً فاسد، فإنّ هذه الصورة المعيّنة، وإن كانت سبب النزول فالقرآن لا يقتصر به على محالّ أسبابه، ولو كان كذلك لبطل الاستدلال به على غيرها». [إغاثة اللهفان (١/ ٦٥-٦٦)، وانظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٥٧٥ و٧٠٠ وما بعدها وهو مهم)، زاد المعاد (٥/ ٣١٣ و٣١٧)].

وقال في مسألة السماع:

«وقد أثنى الله سبحانه على من أعرض عن اللّغو إذا سمعه بقوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ﴾ [القصص: ٥٥]، وهذه الآية ـ وإن كان سبب نزولها خاصّاً ـ، فمعناها عامّ متناول لكلّ من يسمع لغواً فأعرض عنه، وقال بلسانه أو بقلبه لأصحابه: لنا أعمالنا ولكم أعمالكم». [المصدر السابق (١/ ٢٤٢)].

المطلب الثالث عشر: ترك الاستفصال في حكاية الحال.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال، يُنَزَّلُ منزلة العموم في المقال.

وقرّر هذا في مسألة أنكحة الكفّار إذا أسلموا، فذهب إلى صحّة نكاحهم، بناء على ترك النبيّ ﷺ استفصالهم عن عقودهم، وكيفيّة ورودها على النسوة في الجمع والترتيب، فقال:

«ومن هذا أمر العقود التي وقعت منهم في الشرك، فإنّ الذين أسلموا على عهد النبيّ ﷺ لم يسأل أحداً منهم: كيف كان عقدك على امرأتك؟ وهل نكحتها في عدّتها أم بعد انقضاء عدّتها؟ وهل نكحت بوليّ وشهود أم لا؟ ولا سأل من كان تحته أختان: هل جمعت بينهما في عقد واحد أم تزوّجت واحدة بعد واحدة؟

= ٢٠٥١)، والترمذي في: تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ (رقم: ٣١٧٧)، والنسائي في: النكاح، باب: الكراهية في تزويج ولد الزنا «السنن الكبرى» (رقم: ٥٣٣٨)، والبيهقي (٧/١٥٣)، وصحّحه الحاكم (٢/١٨٠)، والشيخ الألباني في صحيح أبي داود (رقم: ١٨٠٦).

وقد أسلم على عهد رسول الله ﷺ الخلق الذين أسلموا، ودخلوا في دين الله أفواجاً؛ ولم يسأل أحداً منهم عن صفة نكاحهم، بل أقرّهم على أنكحتهم، إلاّ أن يكون حين الإسلام أحدهم على نكاح محرّم، كنكاح أكثر من أربع، أو نكاح أختين، فكان يأمره أن يختار أربعاً منهنّ، وإحدى الأختين، سواء وقع ذلك في عقد أو عقود، وإن كان متزوّجاً بذات مَحْرَمٍ، كامرأة أبيه، أمَره بفراقها».

ثمّ ساق في ذلك شواهد كثيرة، منها ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما: «أنّ غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشرة نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره أن يتخيّر أربعاً منهنّ[1]».

فعلّق على هذا الحديث، فقال:

«فالنبيّ ﷺ خيّره، ولم يفرّق بين الأوائل والأواخر، ولم يستفصله، ولو اختلف الحال لتعيّن الاستفصال، فإنّ الرجل حديث عهد بالإسلام، غير عارف بشرائع الأحكام، وتفاصيل الحلال من الحرام، فجعل الاختيار إليه، ولم يحجر في ذلك عليه». [انظر: أحكام أهل الذمّة (٣٤٥-٣٤٨ وما بعدها)].

وأوضح هذا أيضاً في مسألة استئذان البكر في الزواج، فذكر الأدلّة على وجوب استئذانها، منها ما رواه أبو سلمة، قال: «أنكح رجل من بني

---

(١) أخرجه الترمذي في: النكاح، باب: ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشرة نسوة (رقم: ١١٢٨)، وابن ماجه في: النكاح، باب: الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة (رقم: ١٩٥٢)، وأحمد (١٣/٢ و٤٤).

وذكر ابن القيّم رحمه الله الخلاف في وصله وإرساله، ونقل عن مسلم والبيهقي تصحيحهما للحديث.

وقال الحاكم: «والوصل أولى من الإرسال، فإنّ الزيادة من الثقة مقبولة، والله أعلم» والحديث صحّحه أيضاً الشيخ الألباني.

انظر: «المستدرك» (٢١٠/٢)، «التلخيص الحبير» (١٦٨/٣)، «إرواء الغليل» (رقم: ١٨٨٣).

المنذر ابنته وهي كارهة، فأتى النبيّ ﷺ فردّ نكاحها»[1].

ثمّ قال معلّقاً:

«وحمل هذه القضايا وأشباهها على الثيّب دون البكر خلاف مقتضاها، لأنّ النبيّ ﷺ لم يسأل عن ذلك، ولا استفصل، ولو كان الحكم يختلف بذلك لاستفصل وسأل عنه. والشافعي ينزّل هذا منزلة العموم، ويحتجّ به كثيراً»[2]. [تهذيب السنن (٣/ ٤١)].

المطلب الرابع عشر: عموم العلّة.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ الشارع إذا علّق حكماً على علّة أفاد العموم في جميع صور وجود تلك العلة[3]. قرّر هذا عند تعليقه على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

---

(١) أخرجه النسائي في: النكاح، باب: النهي أن تنكح البكر حتّى تستأذن والثيب حتّى تستأمر «السنن الكبرى» (رقم: ٥٣٨٨)، والدارقطني (٣/٢٣٥)، والبيهقي (٣/٢٨٤)، وفيه زيد بن حبان الرقى. قال فيه الحافظ في التقريب: صدوق كثير الخطأ وتغيّر بأخره. وللحديث شواهد منها عن خنساء بنت خِدَام الأنصارية، أخرجه البخاري (رقم: ٥١٣٨) وغيره. انظر: فتح الباري (٩/١٩٦).

(٢) وهو ظاهر كلام أحمد وأصحابه.
واختار الجويني وابن القشيري أنّه يعمّ إذا لم يعلم النبي ﷺ تفاصيل الواقعة، فإن علم فلا يعمّ.
وقيل: لا ينزّل منزلة العموم، بل يكون كلاماً مجملاً وهو مردود.
انظر: «البرهان» (ف/٢٤٨)، «قواطع الأدلّة» (١/٤٧٣)، «المحصول» لابن العربي (٧٨)، «المحصول» (١/٢/٦٣١)، «العقد المنظوم» (٢/٧٦)، «المسوّدة» (١٠٨)، «تشنيف المسامع» (٢/٦٦٨)، «التمهيد» للإسنوي (٣٣٧)، «البحر المحيط» (٣/١٤٨)، «التحبير» (٥/٢٣٨٥).

(٣) وقد ذهب إلى هذا جمهور العلماء، وإنّما اختلفوا في العموم، هل هو ثابت باللغة أو بالشرع؟
والصحيح أنّه ثابت بالشرع قياساً. وخالف في ذلك القاضي أبو بكر فقال: لا يعمّ.
انظر «رفع الحاجب» ٣/١٧٤ «الإحكام» للآمدي (٢/٤٦٤) «تشنيف المسامع» (٢/٦٩٧) إرشاد الفحول (١٣٥).

﴿(١٣) أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ (١٤)﴾ [الأحقاف] فقال:

«ترتيبه الجزاء المذكور على المسألة لِيَدُلَّ على أنّه مستحقّ بها، وهو قول: ﴿رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ مع الاستقامة، والحكم يعمّ بعموم علّته، فإذا كان دخول الجنّة مرتّباً على الإقرار بالله وربوبيّته مع الاستقامة على أمره، فمن أتى بذلك استحقّ الجزاء». [مفتاح دار السعادة (١/ ١٩٣)].

واستشهد بظواهر النصوص من القرآن التي تدلّ على تعدية الحكم بعموم العلّة، فقال:

«ومن هذا أدلّة القرآن بتعذيب المعينين الذين عذّبهم على تكذيب رسله، وعصيان أمره على أنّ هذا الحكم عامّ شامل على من سلك سبيلهم، واتّصف بصفتهم، وهو سبحانه قد نبّه عباده على نفس هذا الاستدلال، وتعدية هذا الخصوص إلى العموم، كما قال تعالى عقيب إخباره عن عقوبات الأمم المكذّبة لرسلهم وما حلّ بهم: ﴿أَكُفَّارُكُمۡ خَيۡرٌ مِّنۡ أُوْلَٰٓئِكُمۡ أَمۡ لَكُم بَرَآءَةٞ فِي ٱلزُّبُرِ (٤٣)﴾ [القمر]، فهذا محض تعدية الحكم إلى من عدا المذكورين بعموم العلّة، وإلاّ فلو لم يكن حكم الشيء حكم مثله، لما لزمت التعدية ولا تمّت الحجّة، ومثل هذا قوله تعالى عقيب إخباره عن عقوبة قوم عاد حين رأوا العارض في السماء، فقالوا: ﴿هَٰذَا عَارِضٞ مُّمۡطِرُنَاۚ﴾. فقال تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ مَا ٱسۡتَعۡجَلۡتُم بِهِۦۖ رِيحٞ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ثمّ قال: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰهُمۡ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ فِيهِ وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ سَمۡعٗا وَأَبۡصَٰرٗا وَأَفۡـِٔدَةٗ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ (٢٦)﴾ [الأحقاف].

فتأمّل قوله: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰهُمۡ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ فِيهِ﴾، كيف تجد المعنى أنّ حكمكم كحكمهم؟ وإنّا إذا كنّا قد أهلكناهم بمعصية رسلنا، ولم يدفع عنهم ما مُكّنوا فيه من أسباب العيش، فأنتم كذلك، تسوية بين المتماثلين، وأنّ هذا محض عدل الله بين عباده». [إعلام الموقّعين (١/ ١٣١ ـ ١٣٢)].

المطلب الخامس عشر: عموم المفهوم.

اختار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ المفهوم لا يعمّ، فقال مبيناً مأخذه في ذلك:

«ودلالة المفهوم لا عموم لها، فإنّ العموم إنّما هو من أحكام الصيغ العامّة، وعوارض الألفاظ، والدليل الموجب للقول بالمفهوم لا يدلّ على أنّ له عموماً يجب اعتباره، فإنّ أدلّة المفهوم ترجع إلى شيئين، أحدهما: التخصيص، والآخر: التعليل.

فأمّا التخصيص، فهو: أنّ تخصيص الحكم المذكور يقتضي نفي الحكم عمّا عداه، وإلاّ بطلت فائدة التخصيص، وهذا لا يقتضي العموم، وسلب حكم المنطوق عن جميع صور المفهوم، لأنّ فائدة التخصيص قد تحصل بانقسام صور المفهوم إلى ما يسلب الحكم عن بعضها، ويثبت لبعضها ثبوت تفصيل فيه، فيثبت له حكم المنطوق على وجه دون وجه، إمّا بشرط لا تجب مراعاته في المنطوق، وإمّا في وقت دون وقت. بخلاف حكم المنطوق، فإنّه ثابت أبداً، ونحو ذلك من فوائد التخصيص.

وإذا كانت فائدة التخصيص حاصلة بالتفصيل والانقسام، فدعوى لزوم العموم من التخصيص دعوى باطلة، فإثباته مجرّد التحكّم.

وأمّا التعليل، فإنّهم قالوا: ترتيب الحكم على هذا الوصف المناسب له يقتضي نفي الحكم عمّا عداه، وإلاّ لم يكن الوصف المذكور علّة.

وهذا أيضاً لا يستلزم عموم النفي عن كلّ ما عداه، وإنّما غايته اقتضاؤه نفي الحكم المرتب على ذلك الوصف عن الصور المنفيّ عنها الوصف، وأمّا نفي الحكم جملة فلا يجوز ثبوته بوصف آخر وعلّة أخرى، فإنّ الحكم الواحد بالنوع يجوز تعليله بعلل مختلفة، وفي الواحد بالعين كلام ليس هذا موضعه، ومثال هذا ما نحن فيه، لأنّ قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥] لا يدلّ على مساواة المضرورين المجاهدين مطلقاً من حيث الضرورة، بل إن ثبتت المساواة فإنّها معلّلة بوصف آخر وهي النية الجازمة، والعزم التامّ، والضرر المانع من الجهاد في ذلك الحال لا يكون مانعاً من المساواة في الأجر،

والله أعلم»[1]. [طريق الهجرتين (٤٤٣-٤٤٤)، وانظر: تهذيب السنن (١/ ٧٠ و٣/٤٢٦)، زاد المعاد (٥/ ٩٨-٩٩)].

المبحث الثاني: الخاص.

نذكر في هذا المبحث، ما وقفنا عليه من آراء ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في تعريف الخاصّ، وأقسام المخصّصات المتّصلة ومسائلها، وأقسام المخصّصات المنفصلة، ودخول التخصيص على الخاصّ، فقسّمته إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الخاص.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ تعريف التخصيص، فقال:

«هو رفع بعض ما تناوله اللفظ، وهو نقصان من معناه»[2] [إعلام الموقّعين (٢/ ٣٠٠)].

---

(١) وقد ذهب إلى هذا القاضي أبو بكر الباقلاني واختاره الغزالي وابن دقيق العيد وابن قدامة وابن عقيل وابن تيمية. وذهب الجمهور إلى أنّ له عموماً، وزعم بعض الأصوليّين كابن الحاجب والآمدي والقرافي والسبكي وغيرهم أنّ الخلاف لفظي.
قال ابن الحاجب: «الخلاف في أنّ المفهوم له عموم لا يتحقّق، لأنّ مفهوم الموافقة والمخالفة عامّ فيما سوى المنطوق به، ولا يختلفون فيه، ومن نفى العموم كالغزالي أراد أنّ العموم لم يثبت بالمنطوق به، ولا يختلفون فيه أيضا»؛ وصحّح الزركشي أنّ الخلاف معنوي وهو الظاهر، وينبني على ذلك حكم الماء النجس إذا كوثر بماء، ولم يبلغ القلتين، هل يطهر؟ فإن قيل: للمفهوم عموم، لم يطهر، لأنّ قوله ﷺ: **«إذا بلغ الماء قلّتين لم يحمل الخبث»** دلّ بمفهومه على أنّ ما دونهما ينجس بملاقاة النجاسة، سواء أتغيّر أو لم يتغيّر. وإن قيل: لا عموم له، لم يقتض الحديث النجاسة في هذه الصورة، وهو الصحيح.
انظر: «المستصفى» (٣/٧٠)، «الإحكام» (٢/٤٦٦)، «المحصول» (١/٢/٦٥٤)، «المسوّدة» (١٤٤)، «العقد المنظوم» (٢/١٠٣)، «شرح التنقيح» (١٩١)، «تشنيف المسامع» (٢/٦٧٧)، «رفع الحاجب» (٣/١٧٦)، «البحر المحيط» (٣/١٦٣)؛ «القواعد والفوائد» (٢٣٧)، «أصول ابن مفلح» (٢/٨٥١)، «التحبير» (٥/٢٤٤٥)، «إرشاد الفحول» (١٣١).

(٢) هذا التعريف قريب من تعريف بعض الأصوليّين كالرازي، وغيره، حيث قال: «إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه». =

المطلب الثاني: أنواع التخصيص.

ينقسم التخصيص إلى قسمين:

متّصل: وهو ما لا يستقلّ بنفسه، بل يتعلّق معناه باللّفظ الذي قبله.

ومنفصل: وهو ما يستقلّ بنفسه.

ولتحرير الكلام في هذين القسمين، وإظهار رأي ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فيما يتعلّق بهما من مسائل، نرسم له فرعين:

الفرع الأول: التخصيص المتَّصل.

أومأ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى المخصّصات المتّصلة، وهي: الاستثناء، الشرط، الصفة، الغاية، البدل[1]. [انظر: إعلام الموقّعين (٤/٥٥)، إغاثة اللهفان (٢/ ٥١)].

المخصّص الأول: الاستثناء.

وفيه مسائل:

= انظر: «الحدود» للباجي (٤٤)، «المحصول» (١/٣/٧)، «العقد المنظوم» (٢/١٧٢)، «البحر المحيط» (٣/٢٤١).

(١) المقصود به: بدل البعض من الكلّ، نحو: أكلت الرغيف ثلثه، وأكرمت القوم علماءهم.

وقد جعله من المخصّصات جماعة من أهل الأصول، منهم ابن الحاجب، وشراح كتابه، والقرافي. ونازع الأصفهاني في البدل، لأنّه في نية طرح ما قبله، ولهذا قسّمه الجمهور إلى أربعة أقسام: وهي المذكورة سابقاً ما عدا البدل.

وقال القرافي: وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر: هذه الخمسة، وسبعة أخرى، وهي: الحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور، والتمييز، والمفعول معه، والمفعول لأجله، فهذه اثنا عشر، ليس فيها واحد مستقلّ بنفسه، ومتى اتّصل بما يستقلّ بنفسه عموماً كان أو غيره، صار غير مستقلّ بنفسه، وبه قال شيخ الإسلام ابن تيمية، ورجّحه الشوكاني.

انظر: «العقد المنظوم» (٢/٢٥٤)، «مجموع الفتاوى» (٣١/١٥٦)، «رفع الحاجب» (٣/٢٣٤)، «البحر المحيط» (٣/٢٧٥)، «القواعد والفوائد» (٢٦٣)، «التحبير» (٦/٢٦٣٤)، «إرشاد الفحول» (١٥٤ وما بعدها).

المسألة الأولى: تعريف الاستثناء.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعريف الاستثناء لغة، فقال:

«الاستثناء: استفعال من ثَنَيْتُ الشيء، كأنّ المستثنى بـ «إلاّ» قد عاد على كلامه فثنى آخره على أوله بإخراج ما أدخله أوّلاً في لفظه[1]» [إعلام الموقّعين (٤/ ٧٣)].

وأشار إلى تعريفه اصطلاحاً، فقال:

«...استثناء بأداة «إلاّ» وأخواتها التي يخرج بها بعض المذكور، ويبقى بعضه[2]» [المصدر السابق].

المسألة الثانية: شروط الاستثناء.

ذكر الأصوليّون شروطاً لصحّة الاستثناء، ونحن نذكر هذه الشروط مع بيان رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها.

أوّلها: الاتّصال بالمستثنى منه.

قطع الإمام ابن القيّم، بأنّه لا يشترط في الاستثناء اتّصاله بالمستثنى منه، ورأى أنّه يصّح ولو بعد انقضاء الكلام[3]، فقال:

---

(١) انظر: «لسان العرب»، مادة: ثني، «المصباح المنير» (١/٨٥)، «القاموس المحيط» (١٦٣٧).

(٢) وهو مطابق لتعريف بعض الأصوليّين، حيث عرّفه الرازي بقوله: «إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ «إلاّ» أو ما أقيم مقامه»، وعرّفه السبكي بقوله: «هو الإخراج بـ«إلاّ»، أو إحدى أخواتها»، وعرّفه القاضي بأنّه: «إخراج بعض ما يجب دخوله في اللّفظ»، وقيل في حدّه غير ذلك.

انظر: «العدّة» (٢/٦٧٣)، «المحصول» (١/٣/٧)، «المسوّدة» (١٥٤ ـ ١٥٩)، «الاستغناء في الاستثناء» للقرافي (٢١)، «جمع الجوامع مع تشنيف المسامع» (٢/٧٣١)؛ «البحر المحيط» (٢/٢٧٥).

(٣) وهو قول الحسن وطاوس وعطاء، حيث جوّزوا تأخيره ما دام في المجلس، وأومأ إليه الإمام أحمد في الاستثناء في اليمين، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو مقتضى كلام الشوكاني، ومذهب جماهير العلماء أنّه لا يصحُّ ذلك، وحكى الباقلاني=

«فالنصّ والقياس يقتضي نفع الاستثناء، وإن خطر له بعد انقضاء الكلام، وهذا هو الصواب المقطوع به». [إعلام الموقّعين (٣/ ٣٥٧)، وانظر: (٤/ ٧٨)].

وقد استدلّ على ذلك بما رواه أبو هريرة ﷺ قال: لما فتح الله تعالى على رسوله ﷺ مكّة، قام رسول الله ﷺ فيهم، فحمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: «**إنّ الله تعالى حبس عن مكّة الفيل، وسلّط عليهم رسوله والمؤمنين، وإنّما أحلّت لي ساعة من النهار، ثمّ هي حرام إلى يوم القيامة، لا يُعضَد شجرها، ولا ينفّر صيدها، ولا تحلّ لقطتها إلاّ لمنشد**». فقام العبّاس أو قال العبّاس: يا رسول الله إلاّ الإذخر، فإنّه لقبورنا وبيوتنا! فقال رسول الله ﷺ: «**إلاّ الإذخر**»[1].

قال في بيان فوائد هذا الحديث:

«وفيه جواز تأخير الاستثناء عن المستثنى منه، وأنّه لا يشترط اتّصاله به، ولا نيّته من أوّل الكلام». [تهذيب السنن (٢/ ٤٣٥)].

وقد أنكر عمّا نقل عن ابن عباس ﷺ أنّه يصحّ ولو بعد سنة[2]،

= اتّفاق العلماء من أهل اللغة والمعاني من المتكلّمين والفقهاء على ذلك. والصحيح الأوّل، لحديث أبي هريرة، ويشهد له أحاديث أخرى صحيحة، سيذكرها ابن القيّم بعد هذه المسألة.

انظر: «التقريب والإرشاد» (١٢٨/٣)، «العدّة» (٢/ ٦٦٠)، «إحكام الفصول» (ف/٢٠٩)، «قواطع الأدلّة» (٤٣٧/٣)، «المستصفى» (١٦٥/٢)، «الإحكام» للآمدي (٤٩٣/٢)، «ميزان الأصول» (٣١٢)، «المحصول» لابن العربي (٨٢)، «المحصول» (٤١/٣/١)، «روضة الناظر» (٧٤٦/٢)، «المسوّدة» (١٣٦)، «العقد المنظوم» (٢٧٦/٢)، «الاستغناء» (٤٣٤)، «تشنيف المسامع» (٧٣٤/٢)، «البحر المحيط» (٢٨٤/٣)، «رفع الحاجب» (٢٥٣/٣)، «التحبير» (٦/ ٢٥٦٠)، «إرشاد الفحول» (١٤٨).

(١) أخرجه البخاري في: العلم، باب: كتابة العلم (رقم: ١١٢)، ومسلم في: الحج، باب: تحريم مكة وصيدها... (رقم: ١٣٥٥)، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٢) أخرجه البيهقي (٤٨/١٠)، والطبراني في المعجم الكبير (٦٨/١١رقم: ١١٠٦٩)، وفي الأوسط (رقم: ١١٩)، وقال الحاكم وأقره الحافظ الذهبي. كذا قالا، وفيه عنعنة الأعمش فإنّه مدلّس: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه في=

فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]:

«وتفسير الآية عند جماعة المفسِّرين: أنّك لا تقل لشيء أفعل كذا وكذا حتّى تقول: إنّ شاء الله، فإذا نسيت أن تقولها فقلها متى ذكرتها. وهو الاستثناء المتراخي، الذي جوّزه ابن عبّاس، وتأوّل عليه الآية، وهو الصواب[1].

فغَلَطَ عليه من لم يفهم كلامه، ونقَلَ عنه: «أنّ الرجل إذا قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً، أو قال: نسائي الأربع طوالق، ثمّ بعد سنة يقول: إلاّ واحدة أو إلاّ زينب، إنّ هذا الاستثناء ينفعه».

وقد صان الله عن هذا من هو دون غلمان ابن عباس بكثير، فَضْلاً عن البحر، حبر الأمّة وعالِمِها، الذي فقّهه الله في الدين، وعلّمه التأويل.

وما أكثر ما ينقل الناس المذاهب الباطلة عن العلماء بالأفهام القاصرة. ولو ذهبنا نذكر ذلك لطال جدّاً، وإن ساعد الله أفردنا له كتاباً» [مدارج السالكين (٢/ ٤٣١)، وانظر: شفاء العليل (١٠٣)].

الشرط الثاني: نية الاستثناء.

جزم ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ بأنّ نيّة الاستثناء لا تشترط قبل تمام المستثنى منه، واستدلّ على ذلك بحديث أبي هريرة رضي الله عنه السابق، ونظائره، فقال في تعليقه عليه:

= «المستدرك» (٣٣٦/٤) وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥٣/٧): رواه الطبراني في «الأوسط» و«الكبير»، ورجاله ثقات.

وقد ورد ما يعارضه. فروى الطبراني أيضاً في «الأوسط» (رقم: ٦٨٧٢)، وفي الصغير (رقم: ٨٧٦)، عن مجاهد عن ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾، قال: «إذا نسيت الاستثناء فاستثنِ إذا ذكرت، قال: هي خاصّة لرسول الله ﷺ، وليس لأحد أن يستثني إلاّ في صلة يمين»، لكنّه قال: لم يروه عن ابن نجيح إلاّ عبدالعزيز بن الحصين، تفرّد به الوليد بن مسلم.

وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥٣/٧): وفيه عبدالعزيز بن حصين، وهو ضعيف.

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٢٩/٩)، وتفسير ابن كثير (١٤٥/٥).

«وقوله ﷺ: «**إلاّ الإذخر**» ـ بعد قول العباس له: إلاّ الإذخر ـ يدلّ على مسألتين: إحداهما: إباحة قطع الإذخر.

والثانية: أنّه لا يشترط في الاستثناء أن ينويه من أوّل الكلام، ولا قبل فراغه، لأنّ النبيّ ﷺ لو كان ناوياً لاستثناء الإذخر من أوّل كلامه أو قبل تمامه لم يتوقّف استثناؤه له على سؤال العبّاس له ذلك، وإعلامه أنّهم لا بدّ لهم منه لقَيْنِهِم[1] وبيوتهم.

ونظير هذا استثناؤه لسهيل بن بيضاء من أسارى بدر، بعد أن ذكّره به ابن مسعود، فقال: «**لا ينفَلِتَنَّ أحد منهم إلاّ بفداء أو ضربة عنق**»، فقال ابن مسعود: «إلاّ سهيل بن بيضاء فإنّي سمعته يذكر الإسلام»، فقال: «**إلاّ سُهيلَ بنَ بيضاء**[2]». ومن المعلوم أنّه لم يكن قد نوى الاستثناء في الصورتين من أوّل كلامه.

ونظيره أيضاً، قول الملَك لسليمانَ لمّا قال: «**لأطوفَنَّ الليلة على مائة امرأة تلد كلّ امرأة غلاماً يقاتل في سبيل الله، فقال له الملَك: قل: إن شاء الله تعالى، فلم يقل**، فقال النبيّ ﷺ: **لو قال إن شاء الله تعالى لقاتلوا في سبيل الله أجمعون**»، وفي لفظ: «**لكان دركاً**[3] **لحاجته**[4]». فأخبر أنّ هذا الاستثناء لو وقع منه في هذه الحالة لنفعه، ومن يشترط النيّة يقول لا ينفعه.

ونظير هذا قوله ﷺ: «**والله لأغزُوَنّ قريشاً، والله لأغزُوَنّ قريشاً ثلاثاً**».

---

(١) القين: هو الحداد والصائغ، وجمعه قُنون. انظر: النهاية في غريب الحديث (١٣٥/٤).

(٢) أخرجه الترمذي في: تفسير القرآن، باب: ومن سورة الأنفال (رقم: ٣٠٨٤)، وأحمد (٣٨٣/١)، والبيهقي (٣٢١/٦)، وصحّحه الحاكم (٢٤/٣) وأقرّه الحافظ الذهبي. لكن قال الحافظ الهيثمي: «وفيه أبو عبيدة، ولم يسمع من أبيه، ولكن رجاله ثقات».
ولهذا ضعّفه الشيخ الألباني. انظر: «إرواء الغليل» (٤٨/٥)، «ضعيف الترمذي» (رقم: ٥٩٨).

(٣) أدركته إدراكاً، دركاً: الوصول إلى الشيء. النهاية في غريب الحديث (١١٤/٢).

(٤) أخرجه البخاري في مواضع، منها: في: الجهاد والسير، باب: من طلب الولد للجهاد (رقم: ٢٨١٩)، ومسلم في: الأيمان، باب: الاستثناء (رقم: ١٦٥٤)، عن أبي هريرة، والرواية الثانية لمسلم.

ثمّ سكت، ثمّ قال: «إن شاء الله»[1]، فهذا استثناء بعد سكوت، وهو يتضمّن إنشاء الاستثناء بعد الفراغ من الكلام، والسكوت عليه، وقد نصّ أحمد على جوازه، وهو الصواب بلا ريب، والمصير إلى موجب هذه الأحاديث الصحيحة الصريحة أولى، وبالله التوفيق»[2] [زاد المعاد (٣/ ٤٥٦-٤٥٧)، وانظر: إعلام الموقّعين (٣/ ٣٥٦-٣٥٧)، و(٤/ ٥٤-٥٦، ٧٨-٨١)، تهذيب السنن (٢/ ٤٣٥)].

الشرط الثالث: النطق بالاستثناء.

ذهب ابن القيّم رحمه الله إلى أنّه لا يشترط النطق بالاستثناء، بل يكفي في ذلك تحريك الشفتين[3]، وقد أومأ إلى ذلك في النصّ التالي، المتعلّق بمبحث الحيل:

«إذا استحلِفَ على شيء، فأحبّ أن يحلف ولا يحنث، فالحيلة أن يحرّك لسانه بقول: إن شاء الله. وهل يشترط أن يسمعها نفسه؟ فقيل: لا بدّ أن يسمع نفسه.

وقال شيخنا: «هذا لا دليل عليه، بل متى حرّك لسانه بذلك كان

---

(١) أخرجه أبوداود في: الأيمان والنذور، باب: الاستثناء في اليمين بعد السكوت (رقم: ٣٢٨٥)، مرسلاً، ووصله أبو يعلى في: مسنده (رقم: ٢٦٧٤)، وابن حبان (رقم: ٤٣٤٣)، والطبراني في: الكبير (رقم: ١١٧٤٢)، والبيهقي (١٠/٤٧) عن ابن عباس. وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان (٦/٣٧٦ ـ ٣٧٧) وصحيح موارد الظمآن (رقم: ١٠٠٠).

(٢) وهو اختيار ابن قدامة وابن تيمية.
ومذهب أحمد وأصحابه والشافعية: اشتراط النيّة قبل التمام. والصحيح الأوّل لتلك الأحاديث الصحيحة الصريحة، التي لا معارض لها.
انظر: «البحر المحيط» (٣/٢٩٣)، «القواعد والفوائد» (٢٥٢)، «التحبير» (٦/٢٥٦٦)، «شرح الكوكب» (٣/٣٠٣).

(٣) وذهب إلى هذا بعض المالكية، وذهب أكثر العلماء ـ وحكي عن الأئمّة الأربعة ـ أنّه لا يصحّ الاستثناء إلاّ نطقاً، إلاّ في يمين مظلوم خائف.
انظر: «أصول ابن مفلح» (٣/٩١١)، «مختصر البعلي» (١١٩)، «التحبير» (٦/٢٥٦٩)، «شرح الكوكب» (٣/٣٠٤).

متكلّماً، وإن لم يسمع نفسه، وهكذا حكم الأقوال الواجبة، والقراءة الواجبة».

قلت: وكان بعض السلف يطبق شفتيه، ويحرّك لسانه بلا إله إلاّ الله ذاكراً، وإن لم يسمع نفسه، فإنّه لا حظَّ للشفتين في حروف هذه الكلمة، بل كلّها حلقية لسانية، فيمكن الذاكر أن يحرّك لسانه بها، ولا يسمع نفسه ولا أحداً من الناس، ولا تراه العين يتكلّم، وهكذا التكلّم بقول: إن شاء الله، يمكن مع إطباق الفمّ، فلا يسمعه أحد ولا يراه، وإن أطبق أسنانه وفتح شفتيه أدنى شيء سمعته أذناه بجملته». [إعلام الموقّعين (٣/ ٣٨٢)، وانظر المصدر نفسه: (٤/ ٨٠-٨١)].

المسألة الثالثة: الاستثناء من غير الجنس[1].

اختار ابن القيّم رحمه الله صحّة الاستثناء من غير الجنس، بشرط أن يقدّر دخوله في المستثنى منه بوجهٍ ما[2]. فقال:

---

(١) وهو الاستثناء المنقطع، وهو ما لا يتناول اللفظ الأول فيه الثاني، أو ما لا يكون المستثنى جزءاً من المستثنى منه، كقولك: قام القوم إلاّ حماراً. انظر: «البحر المحيط» (٣/٢٧٧).

(٢) وقال به المالكية، وحكي عن مالك والشافعي، واختاره بعض أصحابه، وهو رواية عن أحمد، اختارها جماعة من أصحابه، منهم الخرقي والعكبري والحلواني وغيرهم، وقال به القاضي أبو بكر الباقلاني، وجماعة من المتكلّمين والنحاة، وقد نقل الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، الاتّفاق على صحّة الاستثناء من غير الجنس.

والأشهر عند أبي حنيفة وأصحابه: صحّته في المكيل والموزون. وذهب إلى عدم صحّته أكثر الشافعية، وهو أصحّ الروايتين عن أحمد، اختارها عامّة أصحابه، وقال به محمد بن الحسن من الحنفية، وابن العربي من المالكية، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد. والراجح: القول الأوّل، لوروده في القرآن، ولغة العرب.

أمّا القرآن: فساق ابن القيّم رحمه الله الآيات في ذلك.

وأمّا اللغة: فقال الراجز:

وبلدة ليس فيها أنيسُ إلاّ اليعافير، إلا العيسُ

فاليعافير: جمع يعفور، وهو ولد الظبية، والعيس: إبل بيض يخالط بياضها شقرة. فاليعافير قد تؤانس، كأنّه قال: ليس بها من يؤانس به إلا هذا النوع. =

«إنّ المنقطع لا بدّ فيه من رابط بينه وبين المستثنى منه، بحيث يخرج ما تُوُهِّم دخوله فيه بوجه ما، فإنّك إذا قلت: ما بالدار من أحد، دلّ على انتفاء من بها بدوابهم وأمتعتهم، فإذا قلت: إلاّ حماراً أو إلاّ الأثافي، ونحو ذلك. أَزَلْتَ توهَّم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه. وأَبْيَن من هذا قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]. فاستثناء السلام أزال توهّم نفي السماع العام، فإنّ عدم سماع اللّغو يجوز أن يكون لعدم سماع كلام ما، وأن يكون مع سماع غيره» [زاد المعاد (٥/ ١٢٩-١٣٠)].

وقال في موضع آخر:

«وضابط الانقطاع: أن يكون له دخول في جنس المستثنى منه، وإن لم يدخل في نفسه، ولم يتناوله لفظه، كقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]، فإن السلام داخل في الكلام الذي هو جنس اللّغو والسلام، وكذلك قوله: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾﴾ [النبأ]، فإنّ الحميم والغسّاق داخل في جنس الذوق المنقسم، فكأنّه قيل في الأوّل: لا يسمعون فيها شيئاً إلاّ سلاماً، وفي الثاني: لا يذوقون فيها شيئاً إلاّ حميماً وغسّاقاً، ونصّ على فردٍ من أفراد الجنس تصريحاً، ليكون نفيه بطريق التصريح والتنصيص، لا بطريق العموم الذي يتطرّق إليه تخصيص هذا الفرد.

= ولهذا قال ابن عطية: لا ينكر وقوعه في القرآن، إلاّ أعجمي، وقال العضد: لا نعرف خلافاً في صحّته لغة.

ثمّ اختلف المجوّزون هل هو حقيقة أم مجاز؟ فالأكثرون على أنّه مجاز.

انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/١٣٦)، «الإحكام» (٢/٤٩٦)؛ «العدّة» (٣/٦٧٣)، «إحكام الفصول» (ف/٢١٢)، «البرهان» (ف/٢٩٦)، «كشف الأسرار» (٣/١٣٦)، «قواطع الأدلّة» (١/٤٤٥)، «أصول السرخسي» (٣/٤٢)، «التمهيد» لأبي الخطاب (٢/٨٥)، «رفع الحاجب» (٣/٣٣٥)، «المستصفى» (٢/١٦٦)؛ ميزان الأصول (٣١٣)، «المحصول» لابن العربي (٨٤)، «روضة الناظر» (٢/٧٤٧)، «شرح العضد» (٢/١٣٢)، «المقتضب» (٤/٤١٢)، «العقد المنظوم» (٢/٢٨٦)، «أصول ابن مفلح» (٣/٨٨٨)، «شرح الكوكب» (٣/٣٨٦)، «البحر المحيط» (٣/٢٧٨).

وكذلك قوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، فإنّ الظنّ داخل في الشعور الذي هو جنس العلم والظنّ.

وأدقّ من هذا: دخول الانقطاع فيما يفهمه الكلام بلازمه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢]، إذ مفهوم هذا أنّ نكاح منكوحات الآباء سبب للعقوبة إلاّ ما قد سلف منه قبل التحريم، فإنّه عفو.

وكذلك: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣] وإن كان المراد به ما كان في شرع من تقدّم فهو استثناء من القبح المفهوم من ذلك التحريم والذمّ لمن فعله فحَسُنَ أن يقال: إلاّ ما قد سلف، فتأمّل هذا فإنّه من فقه العربية.

وأمّا قوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿٥٦﴾﴾ [الدخان]؛ فهذا الاستثناء هو لتحقيق دوام الحياة وعدم ذوق الموت، وهو يجعل النفي الأوّل العامّ بمنزلة النصّ الذي لا يتطرّق إليه استثناء البتّة؛ إذ لو تطرّق إليه استثناء فرد من أفراده لكان أولى بذكره من العدول عنه إلى الاستثناء المنقطع. فجرى هذا الاستثناء مجرى التأكيد، والتنصيص على حفظ العموم، وهذا جار في كلّ منقطع، فتأمّله فإنّه من أسرار العربية، فقوله:

وما بالرَّبْعِ من أحد [إلاّ](*) الأواري(١)

يفهم منه: لو وجدت فيها أحداً لاستثنيته، ولم أعدل إلى الأواري

(*) ساقطة من الأصل.

(١) هما جزءان من بيتين للنابغة الذبياني، ضمن قصيدة له، وهما:

وقفت فيها أُصَيْلَاناً أسائلُها ... عيَّتْ جواباً، وما بالرّبع من أحَدِ
إلاّ أواريَّ لأيّاماً ما أبينها ... والنُّؤيُ كالحوضِ بالمظلومة الجَلَد

انظر: ديوان النابغة (١٤).

التي ليست بأحد». [مدارج السالكين (١/٣١٨-٣١٩)، وانظر: بدائع الفوائد (٣/٥٦ وما بعدها)].

المسألة الرابعة: قول: «إن شاء الله»، و«إلاّ أن يشاء الله».

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ قول: «إن شاء الله» و«إلاّ أن يشاء الله» يدخل في الاستثناء، وأنَّ هذا لغة الشرع[1]، قال في مبحث الحيل:

«فإن قال: أنت طالق إلاّ أن يشاء الله، فاختلف الذين يصحّحون الاستثناء في قوله: أنت طالق إن شاء الله، ها هنا، هل ينفعه الاستثناء ويمنع وقوع الطلاق أو لا ينفعه؟ على قولين: وهما وجهان لأصحاب الشافعي. والصحيح عندهم أنّه لا ينفعه الاستثناء، ويقع الطلاق، والثاني: ينفعه الاستثناء ولا تطلق، وهو قول أصحاب أبي حنيفة. والذين لم يصحّحوا الاستثناء احتجّوا بأنّه أوقع الطلاق، وعلّق رفعه بمشيئة لم تعلم، إذ المعنى: قد وقع عليك الطلاق إلاّ أن يشاء الله رفعه، وهذا يقتضي وقوعاً منجزاً ورفعاً معلّقاً بالشرط. والذين صحّحوا الاستثناء قولهم أفقه، فإنّه لم يوقع طلاقاً منجزاً، وإنّما أوقع طلاقاً معلّقاً على المشيئة، فإنّ معنى كلامه أنت طالق إن شاء الله طلاقك، فإن شاء عدمه لم تطلقي، بل لا تطلقين إلاّ بمشيئته، فهو داخل في الاستثناء من قوله: إن شاء الله، فإنّه جعل مشيئة الله لطلاقها شرطاً فيه، وها هنا أضاف إلى ذلك جعله عدم مشيئته مانعاً من طلاقها.

والتحقيق: أنّ كلّ واحد من الأمرين يستلزم الآخر، فقوله: إن شاء الله، يدلّ على الوقوع عند وجود المشيئة صريحاً، وعلى انتفاء الوقوع عند انتفائها لزوماً.

وقوله: إلاّ أن يشاء الله، يدلّ على عدم الوقوع عند عدم المشيئة صريحاً، وعلى الوقوع عندها لزوماً. فتأمّله، فالصورتان سواء كما سوّى بينهما

---

(١) وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، وظاهر مذهب الشافعي. ومنعه طائفة. انظر: «المسوّدة» (١٥٤)، «البحر المحيط» (٣/٣٢٤).

أصحاب أبي حنيفة وغيرهم من الشافعية». [إعلام الموقعين (٤/ ٦٠)].

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً قد يخطر ببال المخالف فقال: «فلو أخرجه بأداة: «إلاّ» فقال: أنت طالق إلاّ أن يشاء الله، كان رفعاً لجملة المستثنى منه» فأجاب عنه قائلاً:

«قيل: هذه مغلطة ظاهرة، فإنّ الاستثناء ههنا ليس إخراج جملة ما تناوله المذكور ليلزم ما ذكرت، وإنّما هو تقييد لمطلق الكلام الأول بجملة أخرى مخصّصة لبعض أحوالها، أي: أنت طالق في كلّ حالة إلاّ حالة واحدة، وهي حالة لا يشاء الله فيها الطلاق، فإذا لم يقع منه طلاق بعد هذا علمنا بعدم وقوعه أنّ الله تعالى لم يشأ الطلاق، إذ لو شاءه لوقع، ثمّ ينتقض هذا بقوله: «إلاّ أن يشاء زيد»، و«إلاّ أن تقومي»، ونحو ذلك، فإنّ الطلاق لا يقع إذا لم يشأه زيد، وإذا لم تقم، وسُمّي هذا التعليق بمشيئة الله تعالى استثناء في لغة الشارع، كقوله تعالى: ﴿إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۝١٧ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ۝١٨﴾ [القلم] أي: لم يقولوا: إن شاء الله، فمن حلف فقال: إن شاء الله، فقد استثنى، فإنّ الاستثناء استفعال من ثنيت الشيء، كأنّ المستثنى بـ«إلاّ» قد عاد على كلامه، فثنى آخره على أوله بإخراج ما أدخله أوّلاً في لفظه، وهكذا التقيّد بالشرط سواء، فإنّ المتكلّم به قد ثنى آخر كلامه على أوّله، فقيّد به ما أطلقه أوّلاً. وأمّا تخصيص الاستثناء بإلاّ وأخواتها، فعرف خاص للنحاة». [المصدر السابق (٤/ ٧٣)].

المخصّص الثاني: الشرط.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أقسام الشرط.

ينقسم الشرط إلى أربعة أقسام: شرعي، وعقلي، ولغوي، وعادي.

فالشرعي كالطهارة للصلاة، والعقلي كالحياة للعلم، واللغوي كالتعليقات نحو: «أنت طالق إن دخلت الدار»، والعادي كالسلّم لصعود السطح.

وقد تقدّم في الحكم الوضعي أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنّ الشروط اللغوية أسباب: يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم لذاته، بخلاف غيرها من الشروط، فإنّه يلزم من عدمها العدم في المشروط، ولا يلزم من وجودها وجود، ولا عدم.

فالشروط اللّغوية هي التعاليق: نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، فالدخول سبب للطلاق يلزم من وجوده (أي الدخول) وجوده (أي الطلاق)، ومن عدمه العدم إلاّ أن يخلفه سبب آخر. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير ذلك:

«والشروط اللّغوية أسباب وعلل مقتضية لأحكامها اقتضاء المسبّبات لأسبابها، ألا ترى أنّ قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، سبب ومؤثر وأثر، ولهذا يقع جواباً عن العلّة، فإذا قال: لِمَ أطلّقها؟ قال: لوجود الشرط الذي علّقت عليه الطلاق، فلولا أنّ وجوده مؤثر في الإيقاع لما صحّ هذا الجواب، ولهذا يصحّ أن يخرجه بصيغة القسم، فيقول: الطلاق يلزمني لا تدخلين الدار، فيجعل إلزامه للطلاق في المستقبل مسبِّباً عن دخولها الدار بالقسم والشرط» [إعلام الموقّعين (٣/ ٢٧٣)].

المسألة الثانية: دخول الشرط على الشرط[1].

الشرطان إذا دخلا على جزاء واحد، فهل يكون الثاني شرطاً في الأوّل؟

لقد بحث الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه المسألة بالتفصيل، حيث ذكر أقسامها، وضبط صورها، وأزال به الإشكال، ورفع به الاحتمال، فقسّمها إلى ثلاثة أقسام، فقال:

«في دخول الشرط على الشرط: نذكر فيه ضابطاً مزيلاً للإشكال ـ إن شاء الله ـ فنقول: الشرط الثاني تارة يكون معطوفاً على الأوّل، وتارةً لا يكون، والمعطوف تارةً يكون معطوفاً على فعل الشرط وحده، وتارةً يعطف على الفعل مع الأداة، فمثال غير المعطوف: «إن قُمتِ، إن قعدتِ فأنت

(١) انظر «البحر المحيط» (٣/ ٣٣٨).

طالق»، ومثال المعطوف على فعل الشرط وحده: «إن قمتِ وقعدتِ»، ومثال المعطوف على الفعل مع الأداة: «إن قمتِ، وإن قعدتِ».

فهذه الأقسام الثلاثة أصول الباب».

ثمّ ذكر صور هذه المسألة، فقال:

وهي عشر صور:

أحدها: «إن خرجتِ، ولبستِ» فلا يقع المشروط إلاّ بهما، كيفما اجتمعا.

الثانية: «إن لبستِ فخرجتِ» لم يقع المشروط إلاّ بالخروج بعد اللبس، فلو خَرَجَت ثمّ لَبِسَت لم يحنث.

الثالثة: «إن لبستِ ثمّ خرجتِ»، فهذا مثل الأوّل، وإن كان «ثمّ» للتراخي، فإنّه لا يعتبر هنا إلاّ حيث يظهر قصده.

الرابعة: «إن خرجت، لا إن لبست» فيحتمل هذا التعليق أمرين:

أحدهما: جعل الخروج شرطاً، ونفي اللبس أن يكون شرطاً.

الثاني: أن يجعل الشرط هو الخروج المجرّد عن اللبس، والمعنى: «إن خرجت لا لابسة» أي: غير لابسة، ويكون المعنى: إن كان منك خروج لا مع اللبس، فعلى هذا التقدير الأوّل يحنث بالخروج وحده، وعلى الثاني لا يحنث إلاّ بخروج لا لبس معه.

الخامسة: «إن خرجت بل إن لبست»، ويحتمل هذا التعليق أمرين:

أحدهما: أن يكون الشرط هو اللبس دون الخروج، يختصّ الحنث به لأجل الإضراب.

والثاني: أن يكون كلّ منهما شرطاً، فيحنث بأيّهما وجد، ويكون الإضراب عن الاقتصار، فيكون إضراب اقتصار لا إضراب إلغاء، كما تقوله: «أعطه درهماً بل درهماً آخر».

السادسة: «إن خرجت أو إن لبست» فالشرط أحدهما أيّهما كان.

السابعة: «إن لبست لكن إن خرجت»، فالشرط الثاني وقع، ولغا الأول لأجل الاستدراك «لكن».

الثامنة: أن يدخل الشرط على الشرط، ويكون الثاني معطوفاً بالواو، نحو: «إن لبست، وإن خرجت»، فهذا يحنث بأحدهما، فإن قيل: فكيف لم تحنثوه في صورة العطف على الفعل وحده إلاّ بهما، وحنّثتموه ههنا بأيّهما كان؟

قيل: لأنّ هناك، جعل الشرط مجموعهما، وهنا جعل كلّ واحد منهما شرطاً برأسه، وجعل لهما جواباً واحداً، وفيه رأيان:

أحدهما: أنّ الجواب لهما جميعاً، وهو الصحيح.

والثاني: أنّ جواب أحدهما حذف لدلالة المذكور عليه، وهي أخت مسألة الخبر عن المبتدأ بجزأين.

التاسعة: أن يعطف الشرط الثاني بالفاء نحو قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾ [البقرة: ٣٨].

فالجواب المذكور جواب الشرط الثاني، وهو وجوابه جواب الأوّل، فإذا قال: «إنْ خرجت، فإن كلّمت أحداً فأنت طالق»، لم تطلّق حتّى تخرج، وتكلّم أحداً.

العاشرة: وهي: أنّ المسألة التي تكلّم فيها الفقهاء: دخول الشرط على الشرط بلا عطف نحو: «إن خرجتِ إن لبستِ»، واختلفت أقوالهم فيها، فمن قائل: إنّ المؤخّر في اللفظ، مقدّم في المعنى، وإنّه لا يحنث حتّى يتقدّم اللبس على الخروج، ومن قائل: بل المقدّم لفظاً هو المقدّم معنى، وذكر كلّ منهم حججاً لقوله، وممّن نصّ على المسألة: الموفّق الأندلسي في شرحه، فقال: «إذا دخل الشرط على الشرط، وعيد حرف الشرط توقّف وقوع الجزاء على وجود الشرط الثاني قبل الأوّل، كقولك: «إن أكلت إن شربت فأنت طالق»، فلا تطلّق حتّى يوجد الشرب منها قبل الأكل، لأنّه تعلّق على أكل معلّق على شرب، وهذا الذي ذكره أبو إسحاق

في «المهذب» وحكى ابن شاس في «الجواهر الثمينة» عن أصحاب مالك بن أنس ﷺ؛ عكسه، والوجهان لأصحاب الشافعي، ولا بدّ في المسألة من تفصيل، وهو أنّ الشرط الثاني إن كان متأخّراً في الوجود عن الأوّل كان مقدّراً بالفاء، وتكون الفاء جواب الأوّل، والجواب المذكور جواب الثاني، مثاله: «إن دخلت المسجد، إن صلّيت فيه فلك أجر»، تقديره: فإن صلّيت فيه، وحذفت الفاء لدلالة الكلام عليها؛ وإن كان الثاني متقدّماً في الوجود على الأوّل فهو في نيّة التقدّم، وما قبله جوابه، والفاء مقدّرة فيه، ومثله قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، أي: فإن أردت أن أنصح لكم لا ينفعكم نصحي، وتقول: «إن دخلت المسجد، إن توضّأت فصلّ ركعتين»، تقديره: إن توضّأت، فإن دخلت المسجد فصلّ ركعتين، فالشرط الثاني هنا متقدّم.

وإن لم يكن أحدهما متقدّماً في الوجود على الآخر، بل كان محتملاً للتقدّم والتأخّر لم يحكم على أحدهما بتقدّم ولا تأخّر، بل يكون الحكم راجعاً إلى تقدير المتكلّم ونيّته، فأيّهما قدّره شرطاً كان الآخر جواباً له، وكان مقدّراً بالفاء تقدّم في اللفظ أو تأخّر، وإن لم يظهر نيّته ولا تقديره، احتمل الأمرين، فممّا ظهر فيه تقديم المتأخّر قول الشاعر:

إن تستغيثوا بنا إن تذعروا ... تجدوا منا معاقل عزّ زانها الكرم[1]

لأنّ الاستغاثة لا تكون إلاّ بعد الذعر، ومنه قول ابن دريد:

فإن عثرت بعدها إن وألت ... نفسي من هاتا فقولا لا لعا[2]

---

(١) البيت غير منسوب، وهو من شواهد ابن هشام في «مغني اللبيب» (٢/٦١٤)، وانظر: «خزانة الأدب» (١١/٣٥٨).

(٢) يقال للعاثر: لعاً لك، إذا دعوا له، ولا لعاً له إذا دعوا عليه، أو شمتوا به، أي لا أقامه الله من سقطته، والعرب تقول للفرس الجواد، والناقة النجيبة، إذا عثرا: تعساً لك، ولغيرهما: لعاً لك.
انظر: «مجمع الأمثال» الميداني (٢/٢٢٥ ـ ٢٢٦)، و«المستقصى من أمثال العرب» للزمخشري (٢/٢٦٦).

ومعلوم أنّ العثور مرّةً ثانية، إنّما يكون بعد الذعر[1].

ومن المحتمل قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، يحتمل أن تكون الهبة شرطاً، ويكون فعل الإرادة جواباً له، ويكون التقدير: إن وهبت نفسها للنبيّ، فإن أراد النبيّ أن يستنكحها فخالصةٌ له، ويحتمل أن تكون الإرادة شرطاً والهبة جواباً له، والتقدير: إن أراد النبيّ أن يستنكحها، فإن وهبت نفسها فهي خالصةٌ له، يحتمل الأمرين، فهذا ما ظهر لي من التفصيل في هذه المسألة، وتحقيقها. والله أعلم»[2]. [بدائع الفوائد (١/٥٨-٦٠)، وانظر أيضاً: المصدر نفسه (٣/ ٢٤٥-٢٤٨)].

الفرع الثاني: المخصّص المنفصل.

وينقسم إلى أقسام.

الأول: تخصيص القرآن بخبر الواحد.

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد[3]، فقال:

---

(١) انظر: شرح شذور الذهب لابن هشام (١٢٢).

(٢) انظر: «المحصول» (١/٣/٩٤)، «نفائس الأصول» (٥/٢١٤١)، «العقد المنظوم» (٢/٣٦٠)، «البحر المحيط» (٣/٣٣٨).

(٣) وهو مذهب الجمهور، والمنقول عن الأئمّة الأربعة. وقيل بالمنع مطلقاً، وقد ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية والمعتزلة وطائفة من المتكلّمين والفقهاء، وحكاه أبو الخطّاب عن بعض الحنابلة.

والحقّ المقطوع به الذي عليه الجمهور، ويدلّ عليه إجماع الصحابة على العمل به، فأجمعوا عل تخصيص قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، بقوله ﷺ: **«لا، حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك»**. متّفق عليه من حديث عائشة.

وخصّوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١]، بقوله ﷺ: **«لا نورث ما تركناه صدقة»**. متّفق عليه من حديث عائشة ونظائره. =

«كما قد خصّ العموم بالمفهوم، وخبر الواحد والقياس وغير ذلك». [إعلام الموقّعين (٣/ ٢٣٨)].

من الأمثلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦]، يرى ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ حديث فاطمة بنت قيس في نفقةِ المبتوتة: **«ليس لها نفقة ولا سكنى»**[1]، يخصّص هذه الآية على فرض عمومها، فقال:

«وأمّا آية السكنى، فلا يقول أحدٌ: إنّها مختصّة بالبائن، لأنّ السياق يخالفه، ويبيّن أنّ الرجعية مرادة منها، فإمّا أن يقال: هي مختصّة بالرجعية كما يدلّ عليه سياق الكلام، وتتّحد الضمائر، ولا تختلف مفسّراتها، بل يكون مفسّر قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ هو مفسّر قوله: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾ وعلى هذا فلا حجّة في سكنى البائن.

وإمّا أن يقال: هي عامّة للبائن والرجعية، وعلى هذا، فلا يكون حديث فاطمة منافياً للقرآن، بل غايته أن يكون مخصّصاً لعمومه، وتخصيص القرآن بالسنّة جائز واقع، هذا لو كان قوله: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾ عامّاً». [تهذيب السنن (٣/ ١٩٢)، وانظر زاد المعاد (٥/ ٥٦٦)].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

فقد رأى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ حديث عائشة في لبن الفحل:

= وهناك مذاهب أخرى في المسألة. انظر: «البرهان» (ف/٣٢٨)، «المستصفى» (١١٤/٢)، «الإحكام» (٥٢٥/٢)، «المحصول» (١٢١/٣/١)، «العدّة» (٥٥١/٢)، «التمهيد» لأبي الخطاب (١٠٦/٢)، «روضة الناظر» (٧٢٧/٢)، «قواطع الأدلّة» (٣٦٨/١)، «أصول السرخسي» (١٣٣/١ ـ ١٤٢)، «ميزان الأصول» (٣٢٢)، «فواتح الرحموت» (٣٤٩/١)، «البحر المحيط» (٣٦٤/٣) «العقد المنظوم» (٤٠٥/٢).

(١) أخرجه مسلم في الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً، لا نفقة لها (رقم: ١٤٨٠)، عن فاطمة بنت قيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أنّه طلّقها زوجها في عهد النبي ﷺ، وكان أنفق عليها نفقة دُونٍ، فلمّا رأت ذلك، قالت: والله لأعلمنّ رسول الله ﷺ، فإن كان لي نفقة أخذت الذي يصلحني، وإن لم تكن لي نفقة لم آخذ منه شيئاً، فقالت: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: . . . فذكره».

«ائذني لأفلح أخي أبي القعيس فإنّه عمّك[1]»، مخصّص لعموم الآية، قال:

«فالسنّة بيّنت مراد الكتاب، لا أنّها خالفته، وغايتها أن تكون أثبتت تحريم ما سكت عنه، أو تخصيص ما لم يرده العموم». [زاد المعاد (٥/ ٥٦٦)].

الثاني: التخصيص بالإجماع.

يرى ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز تخصيص العموم بالإجماع، وقد أشار إلى ذلك في مواضع متعدّدة من كتبه، منها قوله:

«ومن ذلك الاكتفاء بقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] في تناول لكلّ يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلاّ بنصّ أو إجماع[2]». [إعلام الموقّعين (٢/ ٣٨٢)، وانظر: المصدر السابق (١/ ٣٨٤، ٣/ ٢٣٨)، أحكام أهل الذمّة (١/ ٢٥٤ و٢/ ٤٣٠)].

الثالث: التخصيص بالقياس الجليّ.

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى جواز التخصيص بالقياس، فقال في حكم بيع المصوغ والحلية، بعدما اختار جواز بيعه بالدراهم لحاجة الناس إلى ذلك:

«والنصوص الواردة عن النبيّ ﷺ ليس فيها ما هو صريح في المنع، وغايتها أن تكون عامّة أو مطلقة، ولا ينكر تخصيص العامّ، وتقييد المطلق

---

(١) ذكره ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالمعنى، ولفظه: «**ائذني له فإنّه عمّك، تربت يمينك**».
أخرجه البخاري في: التفسير: سورة الأحزاب، باب: ﴿إِن تُبْدُوا۟ شَيْـًٔا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٥٤﴾﴾ (رقم: ٤٧٩٦)، ومسلم في: الرضاع، باب: تحريم الرضاعة من ماء الفحل (رقم: ١٤٤٥)، واللّفظ للبخاري.

(٢) قال الآمدي: «لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنّة بالإجماع»، وكذا حكى الإجماع الأستاذ أبو منصور. انظر: «التقريب والإرشاد» (١٨١/٣)، «قواطع الأدلّة» (٣٧٨/١)، «التمهيد» (١١٧/٢)، «الإحكام» (٥٢٨/٢)، «البحر المحيط» (٣٦٣/٣).

بالقياس الجليّ»[1]. [إعلام الموقّعين (٢/ ١٤٠-١٤١)، وانظر المصدر السابق (٢/ ٣٣٠ و٣/ ٢٣٨)].

الرابع: التخصيص بمذهب الصحابي.

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ قول الصحابي يخصّ به العموم، إذا لم يخالفه غيره من الصحابة، نصّ على ذلك في مسألة استبراء البكر، حيث قال:

«وهذه الفروع كلّها من مذهبه، تنبيك عن مأخذه في الاستبراء، وأنّه إنّما يجب حيث لا يُعلم ولا يظنّ براءة الرحم، فإن عُلمت أو ظُنّت فلا استبراء، وقد قال أبو العباس ابن سريج وأبو العباس بن تيمية: إنّه لا يجب استبراء البكر كما صحّ عن ابن عمر رضي الله عنهما، وبقولهم نقول. وليس عن النبيّ ﷺ نصّ عامّ في وجوب استبراء كلّ من تجدّد له عليها ملك على أيّ حالة كانت،

---

(١) وقد ذهب إلى هذا جمهور العلماء، وحكي عن الأئمّة الأربعة، وقال الأستاذ أبو منصور والأستاذ أبو إسحاق: «أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجليّ، واختلفوا في الخفي على وجهين، والصحيح الذي عليه الأكثرون جوازه أيضاً»، وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردي والروياني، وذكر أبو إسحاق الشيرازي أنّ الشافعي نصّ على جواز التخصيص بالخفيّ في مواضع.

وقيل بالمنع مطلقاً، وإليه ذهب الجبائي، وكثير من المعتزلة، وجماعة من الحنابلة منهم أبو إسحاق بن شاقلا وابن حامد ورواية عن أحمد، ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلّمين، وعن الأشعري.

والحقّ ما ذهب إليه الجمهور، لأنّ القياس دليل شرعي منصوب لمدارك الأحكام، فيخصّ به العموم، كسائر الأدلّة الشرعية. وفي مسألة مذاهب أخرى.

انظر: «التقريب والإرشاد» (١٨٢/٣)، «البرهان» (ف/٣٢٩)، «المستصفى» (١٢٢/٢)، «التمهيد» (١٢٠/٢)، «الإحكام» للآمدي (٥٣٦/٢)، «قواطع الأدلّة» (٣٨٦/٣)، «رفع الحاجب» (٣٥٥/٣)، «التبصرة» (١٣٧)، «روضة الناظر» (٧٣٤/٢) «أصول ابن مفلح» (٩٨٠/٣)، «العدّة» (٥٥٩/٢)، «المحصول» (١٩١/٢/١)، «أصول السرخسي» (١٤٢/٢)، «كشف الأسرار» (٢٩٤/١)، «البحر المحيط» (٣٦٩/٣)، «العقد المنظوم» (٤١٣/٢)، «شرح اللمع» (ف/٣٥٨)، «إحكام الفصول» (ف/١٩١)، «التحبير» (٢٦٨٣/٦)؛ «إرشاد الفحول» (١٥٩).

وإنّما نهى عن وطء السبايا حتّى تضع حواملهن، وتحيض حوائلهن.

فإن قيل: فعمومه يقتضي تحريم وطء أبكارهن قبل الاستبراء، كما يمتنع وطء الثيّب، قيل: نعم، وغايته أنّه عموم أو إطلاق ظهر القصد منه، فيخُصّ أو يُقيّد عند انتفاء موجب، ويخصّ أيضاً بمفهوم بقوله ﷺ في حديث رويفع: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا ينكح ثيّباً من السبايا حتّى تحيض**[1]»، ويخصّ أيضاً بمذهب الصحابي، ولا يعلم له مخالف[2]».
[زاد المعاد (٥/ ٧١٧-٧١٨)].

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وقد عزاه ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أحمد، ولفظه في: المسند (٤/١٠٨ ـ ١٠٩): «**لا يحلّ لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماء زرعه غيره**، يعني: إتيان الحبالى من السبايا، **وأن يصيب امرأة ثيباً من السبيّ حتّى يستبرئها**، يعني: إذا اشتراها».
وأخرجه أبو داود في النكاح، باب: في وطء السبايا (رقم: ٢١٥٨)، والترمذي في: النكاح، باب: في الرجل يشتري الجارية وهي حامل (رقم: ١١٣١) عنه.
وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وهو كما قال. انظر: إرواء الغليل (١/٢٠١).

(٢) وهذا مذهب الحنفية والحنابلة على خلاف بينهم في ذلك، فبعضهم يخصّص به مطلقاً، وبعضهم يخصصّ به إن كان هو الراوي للحديث.
وحكى ابن القصّار عن مالك الجواز: إذا لم يعلم له مخالف، وظهر قوله.
وذهب الأستاذ أبو منصور وأبو حامد الإسفراييني وسليم الرازي وأبو إسحاق الشيرازي إلى جواز التخصيص بمذهب الصحابي إذا لم يكن هو الراوي للعموم، وكان ما ذهب إليه منتشراً بين الناس، ولم يعرف له مخالف.
وذهب جمهور أهل العلم إلى أنّ مذهب الصحابي لا يخصّص العموم، ولو كان راوي الحديث.
وحرف المسألة مبني على حجّية قول الصحابي، فإذا قلنا: إنّ قول الصحابي حجّة، جاز تخصيص العام به، وهو الصحيح المنقول عن الأئمّة الأربعة، لأنّ قول الصحابي حجّة شرعية كسائر الحجج، بل هو أقوى من القياس كما سبق بيانه، وقد ثبت التخصيص بالقياس، فكان التخصيص بما هو أقوى منه أولى وأحرى.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/٢٠٩)، «المستصفى» (٢/٥٣٣)، «العدّة» (٢/٥٧٩)، «رفع الحاجب» (٣/٣٤٢)، «شرح اللمع» (ف/٣٥٢)، «مقدمة ابن القصار» (١٠٤)، «إحكام الفصول» (ف/١٩٨)، «أصول ابن مفلح» (٣/٩٧٠)، «البحر المحيط» (٣/٣٩٨)، «روضة الناظر» (٢/٧٣٣)، «فواتح الرحموت» (١/٣٥٥)، «تشنيف المسامع» (٢/١٨٩)، «قواطع الأدلّة» (١/٣٧٩).

الخامس: التخصيص بالمفهوم.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ جواز تخصيص العموم بالمفهوم(١)، وقد صرّح بذلك في تعليقه على حديث: «**لا توطأ حامل حتّى تضع**(٢)»، في المسألة السابقة، فقال:

خصصّ بمفهوم قوله رَحِمَهُ اللَّهُ في حديث رويفع: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا ينكح ثيباً من السبايا حتّى تحيض**(٣)». [المصدر السابق، وانظر: إعلام الموقّعين (٣/ ٢٣٨)، بدائع الفوائد (٣/ ٢٤٩-٢٥١)].

---

(١) وقد ذهب إلى هذا القائلون بالعمل بالمفهوم، وحكي الاتّفاق على ذلك، قال الآمدي «لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم أنّه يجوز تخصيص العموم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أو من قبيل مفهوم المخالفة»، كذا أطلق، لكن في كلام صفيّ الدين الهندي ما يقتضي أنّ الخلاف في مفهوم المخالفة، وأقرّه ابن السبكي وغيره؛ لكن أثبت الخلاف فيهما الإمام الزركشي حيث قال: «والحقّ أنّ الخلاف ثابت فيهما».

والحاصل أنّ جمهور العلماء يرون التخصيص بالمفهوم مطلقاً خلافاً للحنفية، بناء على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم. وأمّا مفهوم المخالفة فمنع التخصيص به ابن سريج، وجزم به الرازي في «المنتخب»، لكنّه توقّف في «المحصول»، ونقله أبو الخطاب عن بعضهم، وحكاه المجد بن تيمية عن بعض الحنابلة وابن حزم والمالكية، لكن حكاه التلمساني عن بعض المالكية.

والصحيح جواز التخصيص به، لأنّ المفهوم بمنزلة النصّ، فثبت تخصيص العام به.

انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/٢٥١)، «الإحكام» للآمدي (٢/٥٢٩)، «المحصول» (١/٣/١٣، ١٥٩)، «التمهيد» (٢/١١٨)، «رفع الحاجب» (٣/٣٣٥)، «الإبهاج» (٢/١٨٠)، «المسوّدة» (١٢٧)، «تشنيف المسامع» (٢/٧٨٢)، «البحر المحيط» (٣/٣٨١)، «مفتاح الوصول» (٨٤).

(٢) أخرجه أبوداود في: النكاح، باب: في وطء السبايا (رقم: ٢١٥٧)، والدارمي (٢/١٧١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه به، وتمامه: «**ولا ذات غير حمل حتّى تحيض حيضة**».

وأعلّه ابن القطان بشريك القاضي، وقال: إنّه مدلّس، وهو ممّن ساء حفظه بالقضاء، لكن له شواهد يتقوّى بها، ولهذا حسّنه الحافظ ابن حجر، وصحّحه الشيخ الألباني.

انظر: «نصب الراية» (٣/٢٣٣)، «التلخيص الحبير» (١/١٧١ ـ ١٧٢)، «إرواء الغليل» (رقم: ١٨٧).

(٣) تقدّم تخريجه ص٥٧٤.

السادس: التخصيص بالمصلحة[1].

اختار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز تخصيص النصّ بالمصلحة، وقد أشار إلى ذلك في مسألة توريث أهل الذمّة، فقال:

«وقد حمل طائفة من العلماء قول النبيّ ﷺ: «**لا يقتل مسلم بكافر**[2]» على الحربيّ دون الذمّي، ولا ريب أنّ حمل قوله: «**لا يرث المسلم الكافر**[3]» أولى وأقرب محملاً، فإنّ في توريث المسلمين منهم ترغيباً في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمّة، فإنّ كثيراً منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم، ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئاً. وقد سمعنا ذلك منهم من غير واحد منهم شفاهاً، فإذا علم أنّ إسلامه لا يسقط ميراثه ضعف المانع من الإسلام، وصارت رغبته فيه قوية.

وهذا وحده كاف في التخصيص؛ وهم يخصّون العموم بما هو دون ذلك بكثير، فإنّ هذه مصلحة ظاهرة يشهد لها الشرع بالاعتبار في كثير من تصرّفاته، وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم، وليس في هذا ما يخالف الأصول، فإنّ أهل الذمّة إنّما ينصرهم ويقاتل عنهم المسلمون، ويفتدون أسراهم، والميراث يستحقّ بالنصرة، فيرثهم المسلمون، وهم لا ينصرون المسلمين فلا يرثونهم، فإنّ أصل الميراث ليس هو بموالاة القلوب، ولو كان هذا معتبراً فيه كان المنافقون لا يرثون ولا يورثون، وقد مضت السنّة بأنّهم يرثون ويورثون». [أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٦٣-٤٦٤)].

السابع: التخصيص بالعادة[4].

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى جواز التخصيص بها.

---

(١) وهو عند بعض الأصوليّين: الاستحسان، وقد تقدّم الكلام عليه في موضعه.

(٢) أخرجه البخاري في: الجهاد والسير، باب: فكاك الأسير (رقم: ٣٠٤٧).

(٣) أخرجه البخاري في: الفرائض، باب: لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم... (رقم: ٦٧٦٤)، ومسلم في: أوّل الفرائض (رقم: ١٦١٤) عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

(٤) اضطربت أقدام الأصوليّين في تحرير محل النزاع في هذه المسألة: =

فقد جاء في مبحث: «هل في الشريعة شيء على خلاف القياس؟» في مَعْرِض تعليقه على حديث المصرّاة: **«لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فإنّه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردّها، وصاع من تمر»**[1]، وقد أورد على نفسه السؤال الآتي: «فإن قيل: فأنتم توجبون صاع التمر في كلّ مكان، سواء كان قوتاً لهم أو لم يكن» فأجاب عن هذا بقوله: «قيل هذا من مسائل النزاع، وموارد الاجتهاد، فمن الناس من يوجب ذلك، ومنهم من يوجب في كلّ بلد صاعاً من قوتهم، ونظير هذا تعيينه ﷺ الأصناف الخمسة في زكاة الفطر، وأنّ كلّ بلد يخرجون من قوتهم مقدار الصاع، وهذا أرجح وأقرب إلى قواعد الشرع، وإلاّ فكيف يكلّف من قوتهم السمك مثلاً أو الأرز أو الدخن إلى التمر؟ وليس هذا بأوّل تخصيص قام الدليل عليه، وبالله التوفيق». [إعلام الموقّعين (٢/ ٢١)].

ومن ذلك ما جاء في مبحث الحيل، في المثال الثالث عشر:

= فالإمام الزركشي ينقل عن المحقّقين منهم أنّ موضع الخلاف في العادة القولية، وأمّا العادة الفعلية فلا تخصّ العموم. بينما نجد بعض الحنفية كابن الهمام وابن عبد الشكور ـ وتبعهم بعض الشافعية كالإسنوي ـ يحرّرون محل النزاع في العادة العملية، أمّا العادة القولية فينقلون اتّفاق العلماء على ذلك، ومهما يكن من الخلاف في تحديد محل النزاع فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ يرى جواز تخصيص العموم بالعادة مطلقاً، ويتّضح ذلك من الأمثلة السابقة، وقد وافق الحنفية في ذلك.

أمّا المالكية فيرون جواز التخصيص بالعادة القولية. وأمّا الشافعية والحنابلة فلا يرون التخصيص بالعادة مطلقا.

انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/ ٢٥٣)، «التلخيص» (ف/ ٧٤٧)، «المستصفى» (٢/ ١١١)، «الإحكام» (٢/ ٥٣٤)، «رفع الحاجب» (٣/ ٣٤٥)، «شرح التنقيح» (٢١١)، «إحكام الفصول» (ف/ ٢٠١)، «قواطع الأدلّة» (١/ ٣٩٢)، «شرح اللمع» (ف/ ٣٧٠)، «الإبهاج» (٢/ ١٨٠)، «تشنيف المسامع» (٢/ ٧٩٣)، شرح الإسنوي (٢/ ١٢٨)، «العدّة» (٢/ ٥٩٣)، «التمهيد» (٢/ ١٥٨)، «المسوّدة» (١٣٣)، «البحر المحيط» (٣/ ٣٩١)، «أصول ابن مفلح» (٣/ ٩٨١)، «تيسير التحرير» (١/ ٣١٧)، «فواتح الرحموت» (١/ ٣٤٥)، «الفروق» (١/ ١٧٣)، «العقد المنظوم» (٢/ ٤٥١).

(١) تقدمو تخريجه ص٢٧٩.

«إذا قال الرجل لامرأته: «الطلاق يلزمني لا تقولين لي شيئاً إلاّ قلت لك مثله» فقالت له: أنت طالق ثلاثاً».

ذكر مخارج الطوائف من هذه الحيلة، منها ما نقله عن طائفة منهم، فقال:

«وقالت طائفة أخرى: لا حاجة إلى شيء من ذلك، والحالف لم تدخل هذه الصورة في عموم كلامه، وإن دخلت فهي من المخصوص بالعرف، والعادة، والعقل، فإنّه لم يرد هذه الصورة قطعاً، ولا خطرت بباله، ولا تناولها لفظه، فإنّه إنّما تناول لفظه القول الذي يصحّ أن يقال له، وقولها: أنت طالق ثلاثاً، ليس من القول الذي يصحّ أن يواجه به، فهو لغو محض وباطل، وهو بمنزلة قولها: أنت امرأتي، وبمنزلة قول الأَمَة لسيّدها: أنت أَمَتي وجاريتي، ونحو هذا من الكلام اللغو الذي لم يدخل تحت لفظ الحالف ولا إرادته، أمّا عدم دخوله تحت إرادته فلا إشكال فيه، وأمّا عدم تناول لفظه له فإنّ اللفظ العامّ إنّما يكون عامّاً فيما يصلح له وفيما سيق لأجله».

وعلّق على هذا الكلام، فقال:

«وهذا أقوى من جميع ما تقدّم، وغايته تخصيص العامّ بالعرف والعادة، وهذا أقرب لغة وعرفاً وعقلاً وشرعاً من جميع ما تقدّم مطابقاً ومماثلاً لكلامها مثله، فتأمّله، والله الموفق» [إعلام الموقّعين (٣/ ٣٦٢)].

الثامن: التخصيص بالسياق.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ العموم يُخصّ بالسياق، فقال:

«السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهذا

من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان]، كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير؟![1]» [بدائع الفوائد (٤/٩-١٠)].

المطلب الثالث: تخصيص الخاص.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى جواز ذلك فقال:

«في الحديث: «**أصحابي كالنجوم**[2]» فهذا عامّ، وفي الصحيح[3]: «**لا تسبّوا أصحابي**». وهو عموم أيضاً، وفي المأثور: «**إن الله اختارني واختار لي أصحاباً**[4]» وهو عامّ أيضاً، وفي سنن الترمذي[5] وصحّحه ـ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**» فخصّ الأربعة، وروى الشافعي وغيره: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**[6]» فهذا خصوص

---

(١) انظر: «الرسالة» للإمام الشافعي (٦٢)، «البحر المحيط» (٣/٣٨٠)، «إرشاد الفحول» (١٦٢).

(٢) هذا الحديث موضوع، والعجب من ابن القيّم كيف يستشهد به. وقد أخرجه ابن عبدالبرّ في جامع العلم (٢/٩١) وغيره عن جابر. انظر: «التلخيص الحبير» (٤/١٩٠)، «سلسلة الأحاديث الضعيفة» (رقم: ٥٨).

(٣) أخرجه البخاري في: فضائل الصحابة، باب: قول النبي ﷺ: «**لو كنت متخذاً خليلاً**». (رقم: ٣٦٧٣)، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، تمامه: «**فلو أنّ أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه**».

(٤) أخرجه الطبراني في: الكبير (١٧/١٢٠)، وفي الأوسط (رقم: ٤٥٦)، والحاكم (٣/٧٣٢)، عن عويم بن ساعدة الأنصاري.
وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ولم يخرّجاه، وأقره الذهبي كذا قالا. وقال الطبراني: لا يروى هذا الحديث عن عويم بن ساعدة، إلاّ بهذا الإسناد، تفرّد به محمد بن طلحة التيمي.
وقال الشيخ الألباني: إسناده ضعيف لجهالة عبدالرحمن بن سالم وأبيه، وسوء حفظ محمد بن طلحة، كما هو مبيّن في الضعيفة (٣٠٣٦)، وظلال الجنة (رقم: ١٠٠٠).

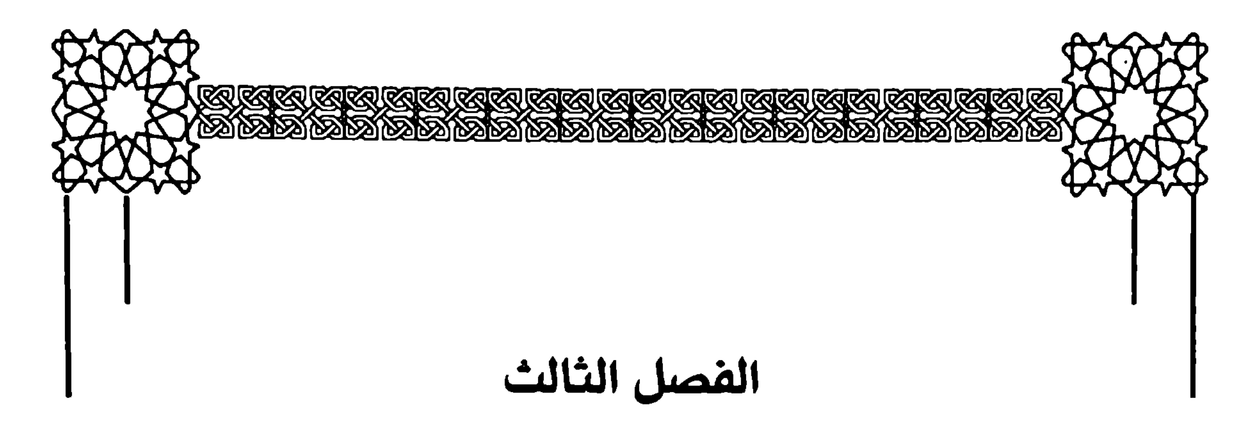
(٥) تقدم تخريجه ص ١٢٦.

(٦) لم أقف عليه في شيء من كتب الشافعي لا الرسالة ولا المسند ولا السنن ولا الأم، والله أعلم.

من خصوص، وفي الصحيح[1] قال للمرأة: «**فإن لم تجديني فأتي أبا بكر**» وهذا خاصّ من خاصّ من خُاصّ في الدرجة الثالثة». [بدائع الفوائد (٢١٧/٤-٢١٨)].



(١) أخرجه البخاري في: فضائل الصحابة، باب: قول النبي ﷺ: «**لو كنت متخذاً خليلاً**». (رقم: ٣٦٥٩)، وكذا مسلم في: فضائل الصحابة ﷺ، باب: من فضائل أبي بكر الصدّيق ﷺ (رقم: ٢٣٨٦) عن جبير بن مطعم.



الفصل الثالث

المطلق والمقيد(١)

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حمل المطلق على المقيد.

قبل إبراز رأي ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في المسألة، لا بدّ من تحرير محلّ النزاع، فالخطاب إذا ورد مطلقاً في موضع، مقيّداً في موضع آخر ينقسم إلى أربعة أقسام:

---

(١) تنوعت عبارات الأصوليّين في بيان حدّهما، وأغلبها تصبّ في معنى واحد، فالمطلق: هو «ما تناول واحداً غير معيّن، باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»، نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]. وقوله ﷺ: «**لا نكاح إلاّ بولي**»، فكلّ واحد من لفظ: (الرقبة)، و(الولي) قد تناول واحداً غير معيّن من جنس الرقاب والأولياء.
والمقيّد بخلافه، وهو: «ما تناول معيّناً أو موصوفاً بزائد على حقيقة جنسه»، نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، فكلّ واحد من لفظ: ﴿مؤمنة﴾ و﴿متتابعين﴾ وصف زائد على حقيقة جنس الرقبة والشهرين، لأنّ الرقبة قد تكون مؤمنة وكافرة، والشهرين قد يكونان متتابعين وغير متتابعين.
انظر: «روضة الناظر» مع نزهة الخاطر (٢/١٩١)، شرح مختصر الروضة (٢/٦٣)، «المسوّدة» (١٤٧)، مختصر البعلي (١٢٥)، «شرح الكوكب» (٣/٣٩٢).

الأول: أن يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر اتّفاقاً.

القسم الثاني: أن يتّفقا في السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر، وحكي الاتّفاق على ذلك، قال ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«إذا كان الحكم والسبب واحداً يتعيّن حمل المطلق على المقيّد» بتصرّف [تهذيب السنن (٢/٣٤٧)].

مثاله: إطلاق تحريم الدم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، وتقييده بالمسفوح: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥].

القسم الثالث: أن يتّحدا في السبب، ويختلفا في الحكم، كإطلاق اليدين في آية التيمّم في قوله: ﴿وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، وتقييده بالمرافق في آية الوضوء، في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وحكي خلاف فيه.

القسم الرابع: أن يختلفا في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، وتقييدها بالإيمان في كفّارة القتل ﴿قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق في الظهار والقتل، مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين، فهذا القسم هو محلّ النزاع وموضع الخلاف.

فذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ المطلق يحمل على المقيد، وقد بيّن هذا في مسألة عتق الرقبة في كفّارة الظهار، فبعدما حكى خلاف العلماء في المسألة، نقل عن الشافعي قوله: «شرط الله سبحانه في رقبة القتل مؤمنة، كما شرط العدل في الشهادة، وأطلق الشهود في مواضع، فاستدللنا به على أنّ ما أطلق من الشهادات على مثل معنى ما شرط، وإنّما رد الله أموال المسلمين على المسلمين لا على المشركين، وفرض الله الصدقات، فلم تجز إلاّ للمؤمنين، فكذلك ما فرض من الرقاب لا يجوز إلاّ لمؤمن».

ثمّ علّق عليه قائلاً:

«فاستدلّ الشافعي بأنّ لسان العرب يقتضي حمل المطلق على المقيد، إذا كان من جنسه، فحملَ عرفَ الشرع على لسانهم.

وهاهنا أمران:

أحدهما: أن يُحمَلَ المطلق على المقيّد بياناً لا قياساً.

الثاني: أنّه إنّما يحمل عليه بشرطين، أحدهما: اتّحاد الحكم، والثاني: أن لا يكون للمطلق إلاّ أصل واحد؛ فإن كان بين أصلين مختلفين لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلاّ بدليل يعيّنه».

ويواصل في نقل تقرير الإمام الشافعي للمسألة، فيقول:

«قال الشافعي: «ولو نذر رقبةً مطلقةً لم يُجْزِهِ إلاّ مؤمنة، وهذا بناء على هذا الأصل، وأنّ النذر محمول على واجب الشرع، وواجب العتق لا يتأدّى إلاّ بعتق المسلم.

وممّا يدلّ على هذا أنّ النبيّ ﷺ قال لمن استفتى في عتق رقبة منذورة: «**ائتني بها**»، فسألها: «**أين الله؟**»، فقالت: في السماء، فقال: «**من أنا؟**»، قالت: رسول الله، فقال: «**أعتقها فإنّها مؤمنة**[1]». قال الشافعي: فلمّا وصفت الإيمان أمر بعتقها. انتهى».

وعلّق على هذا أيضاً، فقال:

«وهذا ظاهر جدّاً أنّ العتق المأمور به شرعاً لا يجزئ إلاّ في رقبة مؤمنة، وإلاّ لم يكن للتعليل بالإيمان فائدة، فإنّ الأعمّ متى كان علّةً للحكم كان الأخصّ عديم التأثير».

ثمّ أيّد ما ذهب إليه من جهة الاعتبار، فقال:

---

(١) هو طرف من حديث أخرجه مسلم في: المساجد، باب: تحريم الكلام في الصلاة (رقم: ٥٣٧) عن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه.

«وأيضاً فإنّ المقصود من إعتاق المسلم تفريغُه لعبادة ربّه، وتخليصه من عبودية المخلوق إلى عبودية الخالق، ولا ريب أنّ هذا أمر مقصود للشارع محبوب له، فلا يجوز إلغاؤه، وكيف يستوي عند الله ورسوله تفريغ العبد لعبادته وحده، وتفريغه لعبادة الصليب، أو الشمس والقمر والنار؟ وقد بيّن سبحانه اشتراط الإيمان في كفّارة القتل، وأحال ما سكت عنه على بيانه، كما بيّن اشتراط العدالة في الشاهدين، وأحال ما أطلقه، وسكت عنه على ما بيّنه، وكذلك غالب مطلقات كلامه سبحانه ومقيّداته لمن تأمّلها، وهي أكثر من أن تذكر، فمنها: قوله تعالى فيمن أمر بصدقة أو إصلاح بين الناس: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤]، وفي موضع آخر بل مواضع يعلّق الأجر بنفس العمل اكتفاء بالشرط المذكور في موضعه، وذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ وَإِنَّا لَهُۥ كَٰتِبُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [الأنبياء]، وفي موضع يعلّق الجزاء بنفس الأعمال الصالحة اكتفاء بما علم من شرط الإيمان، وهذا غالب في نصوص الوعد والوعيد». [زاد المعاد (٥/ ٣٤٠-٣٤٢)].

وقال في موضع آخر:

«حمل المطلق على المقيّد في الكليّ شيء، وحمل المطلق على المقيّد في الكلّيّة شيء آخر، فالأوّل، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] وقيّدهما بالإيمان في مكان آخر، فهذا إذا حمل المطلق على المقيّد فيه لم يكن مضمّناً لمخالفة أحدهما، بل هو عمل بهما، وتوفية بمقتضاهما، ولو عمل بالمطلق دون المقيد لخالف ولا بدّ»[1]. [بدائع (٣/٢٤٨)].

---

(١) ما ذهب إليه ابن القيّم هو ظاهر قول الشافعي، وجمهور أصحابه، وبعض المالكية، وهو رواية عن الإمام أحمد، اختارها القاضي أبو يعلى.
والقول الثاني: إنّه لا يحمل عليه أصلاً، وهو مذهب الحنفية وأكثر المالكية ورواية عن الإمام أحمد، اختارها أبو إسحاق بن شاقلا، وصحّحه المجد ابن تيمية. والقول الثالث: إنّه لا يحمل عليه إلاّ أن يدلّ القياس على تقييده، فيلحق بالمقيّد قياساً، وقد ذهب إلى هذا جماعة من محقّقي الشافعية كالقفّال الشاشي وابن فورك، وصحّحه=

المبحث الثاني: شروط حمل المطلق على المقيد.

يشترط لحمل المطلق على المقيّد شروط، قد أشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى بعضها، في مواضع متفرّقة من كتبه، وهي كالتالي:

الشرط الأول: أن لا يكون للمطلق إلاّ أصل واحد، قال:

«إنّما يحمل عليه (أي المطلق على المقيّد) بشرطين أحدهما: اتّحاد الحكم، والثاني: أن لا يكون للمطلق إلاّ أصل واحد» [زاد المعاد (٥/ ٣٤١)]

وذلك كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية، وإطلاقه الشهادة في البيوع وغيرها فهي شرط في الجمع.

أمّا إذا قيّد المطلق بقيدين متضادّين في موضعين، فقرّر أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد إلاّ بدليل، فقال:

«فإن كان بين أصلين مختلفين لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلاّ بدليل يعينه». [المصدر السابق].

وقال في موضع آخر:

= الإسفراييني والقاضي أبو الطيّب وأبو إسحاق الشيرازي والجويني وابن القشيري والغزالي وابن برهان وابن السمعاني والرازي والآمدي وابن دقيق العيد، وحكاه الباجي عن محققي المالكية كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي محمد وغيرهما، ومال إليه، واختاره ابن الحاجب وأبو الخطاب من الحنابلة.

وفي المسألة مذاهب أخرى.

انظر: «التقريب والإرشاد» (٢٠٩/٣)، «البرهان» (ف/٣٣٣ وما بعدها)، «المستصفى» (١٨٥/٢)، «المحصول» (٢١٧/٣/١)، «شرح اللمع» (ف/٤١٦)، «إحكام الفصول» (ف/٢٢٠)، «مفتاح الوصول» (٨٦)، «مختصر ابن الحاجب مع البيان» (٣٥٦/٢)، «روضة الناظر» (٧٦٦/٢)، «العدّة» (٦٣٨/٢)، «التمهيد» (١٨٠/٢)، «قواطع الأدلّة» (٤٨٣/٣)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٦٦)، «المسوّدة» (١٤٤)، «البحر المحيط» (٤٢٠/٣)، «التحبير» (٢٧٢٨/٦)، «أصول ابن مفلح» (٩٩١/٣)، «كشف الأسرار» (٢٨٧/٢)، «ميزان الأصول» (٤٠٩).

«حمل المطلق على المقيّد مشروط بأن لا يقيّد بقيدين متنافيين، فإن قُيّد بقيدين متنافيين امتنع الحمل، وبقي على إطلاقه، وعلم أنّ القيدين تمثيل لا تقييد».

ثـمّ ذكر مثالاً لذلك، فقال: «مثاله قوله ﷺ في ولوغ الكلب: **«فليغسله سبع مرات ـ إحداهنّ بالتراب»** مطلق. وفي لفظ: **«أولاهنّ»**، وهذا مقيّد بالأوّل، وفي لفظ: **«أُخراهنّ»**[1]، وهذا مقيّد بالآخرة، فلا يحمل على أحدهما، بل يبقى على إطلاقه[2]» [بدائع الفوائد (٣/ ٢٤٩-٢٥٠)].

---

(١) أخرجه البخاري في: الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان (رقم: ١٧٢)، ومسلم في: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب (رقم: ٢٧٩)، وأبو داود في الطهارة، باب: الوضوء بسؤر الكلب (رقم: ٧١)، والترمذي في: أبواب الطهارة، باب: ما جاء في سؤر الكلب (رقم: ٩١)، والنسائي في: الطهارة، باب: تعفير الإناء بالتراب من ولوغ الكلب فيه (رقم: ٣٣٧)، وفي السنن الكبرى (رقم: ٦٩) ـ واللفظ له ـ عن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: **«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم .»** وذكره.
والرواية الثانية: لمسلم وأبي داود والنسائي.
والرواية الأخيرة للترمذي بلفظ: **«أولاهنّ أو أخراهنّ»**.
وأصرح منها رواية أبي داود، بلفظ: **«السابعة بالتراب»**، فلو ذكرها ابن القيّم، لكان أولى.

(٢) إنّما يمتنع حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد السبب، واستوى القيدان، ولا يوجد الترجيح في أحدهما، فيتساقطان، ورجع إلى أصل الإطلاق، إذ ليس التقييد بأحدهما بأولى من الآخر.
وأمّا إن كان حمله على أحدهما أرجح من الآخر، بأن يدلّ عليه دليل، أو كان القياس فيه أظهر، أو أرجح شبهاً، أو أمكن الجمع بينهما، فإنّه يقيّد به، لأنّ المصير إلى الراجح، واطّراح المرجوح متعيّن.
والمثال الذي ذكره ابن القيّم يمكن تخريجه على هذه القاعدة، وبيان ذلك:
أنّ تلك الروايات، إمّا أن يجمع بينها، وإمّا أن يرجح.
فإن صرنا إلى طريق الجمع: فرواية: **«إحداهنّ»** مطلقة، ورواية: **«أولاهنّ»** مقيّدة، ورواية: **«أخراهنّ»** لا توجد منفردة مسندة في شيء من كتب الحديث، وإنّما رويت مضمومة مع: **«أولاهنّ»**.
ورواية: **«أولاهنّ أو أخراهنّ»** لا تخلو: إمّا أن تكون للتخيير، وإمّا أن تكون شكّاً من الراوي، فإن حملناها على التخيير أمكن حمل المطلق على المقيّد، ويتعيّن التراب في: **«أولاهنّ»**، لأنّها معينة. =

الشرط الثاني: أن يكون في باب الأمر، وأمّا في جانب النهي فلا.

وقد بيّن وجه الفرق بينهما، فقال:

«وعلى هذا فلا ينبغي أن يقال: يحمل المطلق على المقيّد مطلقاً، بل يفرّق بيّن الأمر والنهي، فإنّ المطلق إذا كان في الأمر لم يكن عامّاً، فحمله على المقيّد لا يكون مخالفة لظاهره، ولا تخصيصاً. وإذا كان الإطلاق في النهي فإنّه يعّم ضرورة عموم النكرة في سياق النهي.

وإذا حمل عليه مقيّد آخر كان تخصيصاً.

ومثاله قوله ﷺ: «**لا يمسكنّ أحدكم ذكره بيمينه**[1]» فهذا عامّ في الإمساك وقت البول، ووقت الجماع وغيرهما، وقال: «**لا يمسكنّ أحدكم**

= وإن صرنا إلى الترجيح، فرواية: «**أولاهنّ**» أرجح من وجوه:

أحدها: أنّ رواتها أكثر وأحفظ، وهذا طريق من طرق الترجيح، كما سيأتي.

الثاني: أنّ راويها عيّن، ولم يشكّ، ورواية: «**أولاهنّ أو أخراهنّ**» شكّ من الراوي، ويدلّ عليه رواية الترمذي: «**أولاهنّ** أو قال: **أخراهنّ**».

ورواية من جزم، ولم يشكّ أولى من رواية من أبهم وشكّ، كما سيأتي تقريره في التعارض والترجيح.

الثالث: ترجيح رواية: «**أولاهنّ**» على غيرها من الروايات من جهة المعنى، لأنّ تتريب الأخيرة يستلزم الاحتياج إلى غسلة أخرى لتنظيفه، فيقتضي ذلك تجاوز عدد الغسلات المحددّة بالنصّ، والله أعلم.

انظر: «المحلى» (١/١٠٠)، «شرح الإلمام» لابن دقيق العيد (٣٤٤/٢)، «المحصول» (٢٢٢/٣/١)، «شرح التنقيح» (٢٦٩)، «تشنيف المسامع» (٨١٨/٢)، «التمهيد» للإسنوي (٤٢٣)، «شرح اللمع» (ف/٤١٢)، «غاية الوصول» (٨٢)، «طرح التثريب» للحافظ العراقي (٢/١٣٠)، «القواعد والفوائد» (٢٨٥)، «فتح الباري» (٣٣١/١)، «التلخيص الحبير» (٢٤/١)، «التحبير» (٢٧٣٣/٦)، «البحر المحيط» (٤٢٦/٣)، «المذكرة» (٤١٣).

(١) لعلّ ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ ذكره بالمعنى، وإنّما ورد بلفظ: «**نهى أن يمسّ ذكره بيمينه**»، أخرجه مسلم في: الطهارة، باب: النهي عن الاستنجاء باليمين (رقم: ٢٦٧)، والترمذي في: أبواب الطهارة، باب: ما جاء في كراهة الاستنجاء باليمين (رقم: ١٥)، والنسائي في: الطهارة، باب: النهي عن الاستنجاء باليمين (رقم: ٤٨) عن أبي قتادة.

ذكره بيمينه وهو يبول[1]»، فهذا مقيّد بحالة البول، فحمل الأوّل عليه تخصيصٌ محض[2]». [بدائع الفوائد (٣/ ٢٤٩)].

الشرط الثالث: محلّ الحمل إذا لم يستلزم حمله تأخير البيان عن وقت الحاجة. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«إنّما يحمل المطلق على المقيّد إذا لم يستلزم حمله تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن استلزمه حُمل على إطلاقه[3]، وله مثالان:

أحدهما: قوله ﷺ بعرفات: «**من لم يجد نعلين فليلبس خفّين[4]**»، ولم يشترط قطعاً. وقال بالمدينة على المنبر لمن سأله ما يلبس المحرم: «**من لم يجد نعلين فليلبس خفّين، وليقطعهما أسفل من كعبيه[5]**»، فهذا

---

(١) أخرجه البخاري في: الوضوء، باب: النهي عن الاستنجاء باليمين (رقم: ١٥٣)، ومسلم ـ واللفظ له ـ عن أبي قتادة.

(٢) وذكر هذا الشرط الآمدي وابن الحاجب وابن دقيق العيد والقرافي وغيرهم، ورجّحه الشوكاني.
وخالف في ذلك الرازي، فسوّى بين الأمر والنهي، وتابعه الأصفهاني.
انظر: «المحصول» (١/٣/٢١٧)، «الإحكام» (٣/٧)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/١٥٦)، «شرح التنقيح» (٢٦٨)، «نفائس الأصول» (٥/٢٢٥٨)، «البحر المحيط» (٣/٤٣٠)، «إرشاد الفحول» (١٦٦).

(٣) نقله البعلي عن بعض المحقّقين من الحنابلة، ولعلّه يقصد ابن القيّم، وفات هذا الشرط الإمام الزركشي رحمهم الله جميعاً.
انظر: «القواعد والفوائد» (٢٨٦)، «التحبير» (٦/٢٧٤٢)، «شرح الكوكب» (٣/٤٠٩).

(٤) أخرجه البخاري في: اللباس، باب: السراويل (رقم: ٥٠٨٤)، ومسلم في: الحج، باب: ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، وما لا يباح (رقم: ١١٧٨) عن ابن عباس رضي الله عنهما، واللفظ للبخاري، وله شاهد عن جابر رضي الله عنه، أخرجه مسلم (١١٧٩).

(٥) أخرجه البخاري في: الحجّ، باب: ما لا يلبس المحرم من الثياب (رقم: ١٥٤٢)، ومسلم (رقم: ١١٧٧) عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «أنّ رجلاً قال: يا رسول الله ما يلبس المحرم من الثياب؟ قال رسول الله ﷺ: **لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانيس ولا الخفاف، إلاّ أحد لا يجد نعلين، فليلبس خفّين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئاً مسّه زعفران أو ورس**»، ولم يرد بلفظ: «**كعبيه**». =

مقيّد، ولا يحمل عليه ذلك المطلق، لأنّ الحاضرين معه بعرفات من أهل اليمن ومكّة والبوادي لم يشهدوا خطبته بالمدينة، فلو كان القطع شرطاً لبيّنه لهم لعدم علمهم به، ولا يمكن اكتفاؤهم بما تقدّم من خطبته بالمدينة. ومن هنا قال أحمد ومن تابعه: «إنّ القطع منسوخ بإطلاقه بعرفات اللبس»، ولم يأمر بقطع في أعظم أوقات الحاجة.

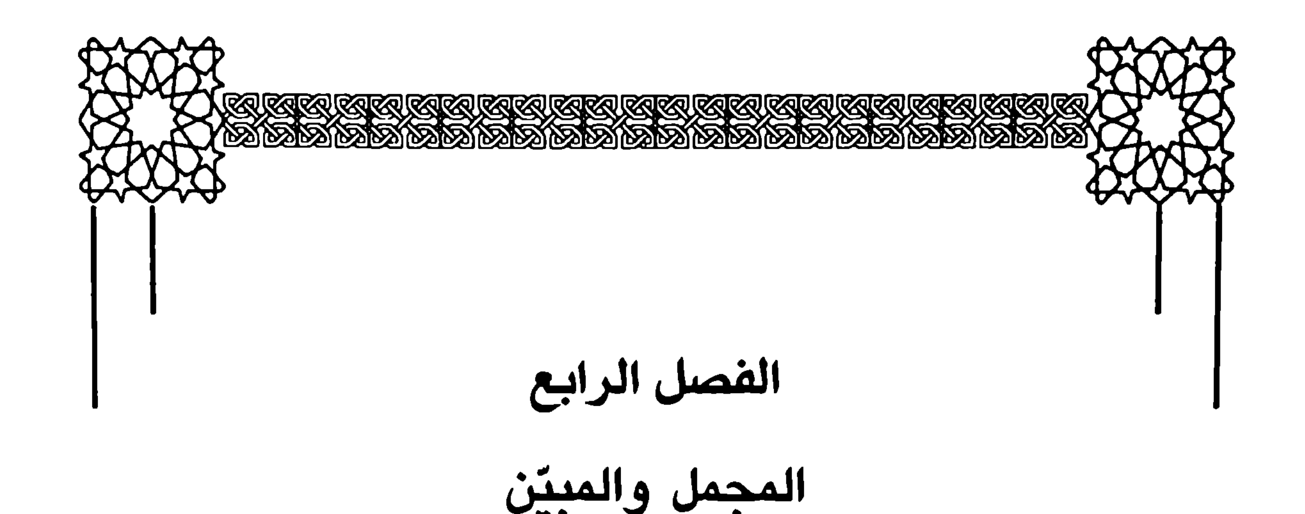
المثال الثاني: قوله لمن سألته عن دم الحيض: «**حتّيه ثمّ اغسليه.**[1]» ولم يشترط عدداً مع أنّه وقت حاجة فلو كان العدد شرطاً لبيّنه لها، ولم يحملها على غسل ولوغ الكلب فإنّها ربّما لم تسمعه، ولعلّه لم يكن شرع الأمر بغسل ولوغه[2]» [بدائع الفوائد (٣/ ٢٥٠)].



= وقوله: «وقال بالمدينة على المنبر»، هو رواية عن أحمد في مسنده (٢/ ٣٢) بلفظ: «سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر».

(١) هو غريب بهذا اللفظ، وقد رواه البخاري في: الوضوء، باب: غسل الدم (رقم: ٢٢٧)، ومسلم في: الطهارة، باب: نجاسة الدم وكيفية غسله (رقم: ٢٩١)، وأبو داود في: الطهارة، باب: المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها (رقم: ٣٦٢)، والترمذي في أبواب الطهارة، باب: ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب (رقم: ١٠٣) عن أسماء بنت أبي بكر: «أنّ امرأة سألت النبي ﷺ عن الثوب يصيبه الدم من الحيضة، فقال رسول الله ﷺ: فذكره بلفظ: «**حتّيه، ثمّ اقرصيه بالماء ثمّ رشّيه، وصلّي فيه**» واللفظ للترمذي، وكلّهم قالوا بعد «**حتّيه.**»: «**اقرصيه بالماء.**».

(٢) وهناك شروط أخرى ذكرها الأصوليون، قد استوفاها الإمام الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ في «البحر المحيط» (٣/ ٤٢٥)، وتابعه الإمام الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١٦٦).



الفصل الرابع

المجمل والمبيّن

المبحث الأوّل: المجمل.

نذكر في هذا المبحث، معنى المجمل عند ابن القيّم، ورأيه في وقوع الإجمال في الأقوال الأفعال، وفي القرآن، وإضافة التحليل والتخريج إلى الأعيان هل توصف بالإجمال؟ والفعل المنفي هل هو مجمل؟

فاشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المجمل.

أشار ابن القيّم رحمه الله إلى معنى المجمل، فقال:

«لمّا كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلّم، وكان مراده لا يعلم إلاّ بكلامه انقسم كلامه ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو نصّ في مراده، لا يحتمل غيره.

الثاني: ما هو ظاهر في مراده، وإن احتمل أن يريد غيره.

الثالث: ما ليس بنصّ ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى البيان» [الصواعق المرسلة (١/ ٣٨٢)].

وقال أيضاً:

ولدى سواهم مجمل لم يتّضح لهم المراد به اتّضاح بيان[1]

[القصيدة النونية (١/ ٣٢١)].

المطلب الثاني: وقوع الإجمال في الأفعال[2].

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الإجمال واقع في الأقوال والأفعال، فقال:

«وكما يقع الإجمال في الأقوال، فكذلك يقع في الأفعال، كما أعطى النبيّ ﷺ عمر حلّة من حرير، فلمّا لبسها أنكر عليه، وقال: «**لم أعطكها لتلبسها**»، فكساها أخاً له مشركاً بمكّة[3].

فكلٌّ من الإجمال والاشتراك والاشتباه يقع في الألفاظ تارة، وفي الأفعال تارة، وفيهما معاً تارة». [إغاثة اللهفان (٢/ ١٠٧)].

واحتجّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٤٢﴾ [البقرة]. فقال مبيّناً وجه الدلالة من هذه الآية:

«فنهى عن لَبْسِ الحقّ بالباطل وكتمانه، ولبسه به: خلطه به حتّى يلتبس أحدهما بالآخر، ومنه التلبيس: وهو التدليس والغشّ الذي يكون باطنه خلاف ظاهره. فكذلك الحقّ إذا لبس بالباطل يكون فاعله قد أظهر

---

(١) التعريف الأوّل قريب من تعريف الآمدي حيث قال: «هو ما له دلالة على أمر أو أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر»
والتعريف الثاني قريب من تعريف ابن الحاجب، حيث قال: «ما لا تتّضح دلالته»، وتابعه ابن مفلح وابن السبكي. وهناك تعاريف أخرى للمجمل.
وهو في اللغة: مأخوذ من الجمع، ومنه قيل: أجملت الحساب، إذا جمعت آحاده، وكملت في أفراده، وجمل الشيء: جمعه.
انظر: «الإحكام» (٣/ ٩)، «المختصر مع شرح العضد» (٢/ ١٥٨)، «أصول ابن مفلح» (٣/ ٩٩٩)، «لسان العرب»، مادة: جمل، «الصحاح» (١٦٦٢)، «تشنيف المسامع» (٢/ ٨٣٠).

(٢) انظر: «المذكرة» (٣٢٢).

(٣) أخرجه البخاري في: الأدب، باب: صلة الأخ المشرك (رقم: ٥٩٨١)، ومسلم في اللباس والزينة: باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة. (٢٠٩٨) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

الباطل في صورة الحقّ، وتكلّم بلفظ له معنيان: معنى صحيح ومعنى باطل، فيتوهّم السامع أنّه أراد المعنى الصحيح، ومراده الباطل فهذا من الإجمال في اللفظ». [الصواعق المرسلة (٣/ ٩٢٦)].

المطلب الثالث: وقوع المجمل في القرآن.

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ المجمل واقع في القرآن، قد أحيل إلى النبيّ ﷺ بيانه، فقال: «إنّ بعض آيات الأحكام مجملة عرف بيانها بالسنّة، كقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فهذا مجمل في قدر الصيام والإطعام، فبيّنته السنّة بأنه صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو ذبح شاة، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، مجمل في مقدار الطواف، فبيّنته السنّة بأنّه سبع، ونظائره كثيرة، كآية السرقة، وآية الزكاة، وآية الحجّ[1]». [الصواعق المرسلة (١/ ٢١١-٢١٢)، وانظر: إعلام الموقّعين (٢/ ٢٩٥)، وجلاء الأفهام (١٩٤)].

المطلب الرابع: إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان.

الألفاظ التي علّق التحليل والتحريم فيها على الأعيان، هل توصف بالإجمال؟

حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ خلاف العلماء في هذه المسألة، وذكر مآخذهم في ذلك، فقال في نقده للمجاز:

«إنّ أكثر ما يُدّعى فيه الحذف لا يحتاج فيه إليه، ولا على صحّة دعواه دليل سوى الدعوى المجرّدة، فمن أشهر ما يدّعى فيه الحذف التحريم والتحليل المضاف إلى الأعيان نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]،

(١) ما قرّره الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ هو الأصحّ عند الأكثرين خلافاً لداود، قال أبو بكر الصيرفي: لا أعلم أبى هذا غير داود الظاهري.
انظر: «المحصول» (١/٣/٢٣٧)، «شرح التنقيح» (٢٨٠)، «تقريب الوصول» (١٦٤)، «تشنيف المسامع» (٣/٢٤٢)، «البحر المحيط» (٣/٤٥٥).

و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، و﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] ونظائره. قالوا: لأنّ التحريم والإباحة والكراهة والإيجاب طلب لا يتصوّر تعلّقه بالأعيان، لاستحالة إيجاد المكلّف لهما، وإنّما يتعلّق بالأفعال الواقعة فيها، فهي التي توصف بالحلّ والحرمة والكراهة، وأمّا الأعيان فلا توصف بذلك إلاّ مجازاً، فإذا قال: حرّمت الميتة، كان التقدير: أكلها، كما صرح النبيّ ﷺ: «**إنّما حرم عليكم من الميتة أكلها**»[1]، وحرّمت الخمر: أي شربها، والحرير: أي لبسه، وأمّهاتكم: أي نكاحهن، ولمّا كان في الكلام محذوف قالت طائفة: لا يمكن إضمار»[2]. [مختصر الصواعق (٢/ ٣٦١-٣٦٣)]

---

(١) هو طرف من حديث، أخرجه الدارقطني (٤٢/١) عن ابن عباس ﷺ: «أنّ رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة، فقال: **ما هذه**؟ فقالوا: أعطِيَتْها مولاة لميمونة من الصدقة، قال: **أفلا أخذوا إهابها، فدبغوه وانتفعوا به**؟ فقالوا: إنّها ميتة، فقال: فذكره».

وأخرجه البخاري في: الزكاة، باب: الصدقة على موالي أزواج النبي ﷺ (رقم: ١٤٩٢)، ومسلم في: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالذبائح (رقم: ٣٦٣) بنحوه.

(٢) ذهب بأنّها مجملة الكرخي وتلميذه أبو عبدالله البصري، واختاره القاضي أبو يعلى وأبو الفرج المقدسي وأبو الحسن التميمي من الحنابلة، وحكاه الشيرازي عن بعض الشافعية، ونقله ابن برهان وابن قدامة عن بعض المتكلّمين.

وذهب إلى أنّها ليست مجملة جمهور العلماء، وهو قول جماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابن هانئ وأبي الحسين البصري. وهو الصحيح من مذهب الحنابلة والحنفية وهو الحق قطعاً.

ثمّ اختلفوا، فمنهم من حمله على العموم، وهو قول الأكثر واختيار ابن عقيل والحلواني من الحنابلة، ومنهم من قال: ينصرف إطلاقه في كل حين إلى المقصود اللائق به، لأنّه متبادر لغةً وعرفاً. وهو مذهب المالكية وجماعة من المعتزلة واختيار أبي الخطاب وابن قدامة من الحنابلة.

انظر: «شرح اللمع» (ف/٤٧٢)، «الوصول» لابن برهان (١٠٨/١)، «المعتمد» (٣٣٣/١)، «المستصفى» (٣٤٦/١)، «العدّة» (١٤٥/١)، «الإحكام» (١٢/٣)، «التمهيد» (٢٣٠/٢)، «روضة الناظر» (٥٧٢/٢)، «المحصول» (٢٤١/٣/١)، بيان المختصر (٣٦٥/٢)، «إحكام الفصول» (ف/٢٣٥)، مفتاح الوصول (٥٥)، «المسوّدة» (٩٣)، «أصول السرخسي» (١٩٥/١)، «كشف الأسرار» للبزدوي (١٠٦/٢)، فواتح=

المبحث الثاني: المبين[1].

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أنواع بيان الرسول ﷺ.

تقدّم أنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قرّر بأنّ القرآن فيه آيات مجملة قد تولّى بيانها النبيّ ﷺ، وقد ذكر أنواع بيان النبيّ ﷺ فقال:

«إنّ البيان من النبيّ ﷺ أقسام:

أحدها: بيان نفس الوحي بظهوره على لسانه بعد أن كان خفيّاً.

الثاني: بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك، كما بيّن أنّ الظلم المذكور في قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] هو الشرك، وأنّ الحساب اليسير هو العرض، وأنّ الخيط الأبيض والأسود هما بياض النهار وسواد الليل، وأنّ الذي رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى هو جبريل، كما فسّر قوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] أنّه طلوع الشمس من مغربها، وكما فسّر قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤] بأنّها النخلة، وكما فسّر قوله: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] أنّ ذلك في القبر حين يُسأل: من ربّك، وما دينك؟، وكما فسّر الرعدَ بأنّه ملك من الملائكة موكّل بالسحاب، وكما فسّر اتّخاذ أهل الكتاب أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله بأنّ ذلك باستحلال ما أحلّوه لهم من الحرام، وتحريم ما حرّموه من الحلال، وكما فسّر القوّة التي أمر الله أن نعدّها لأعدائه بالرمي، وكما فسّر قوله: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] بأنّه ما يجزى به العبد في الدنيا من النصب والهمّ

= الرحموت (٣٢/٢)، «تيسير التحرير» (١٦٦/١)، «أصول ابن مفلح» (١٠١/٣)، «شرح الكوكب» (٤١٩/٣)، «البحر المحيط» (٤٦٢/٣)، «الإبهاج» (٢٠٨/٢)، «التبصرة» (٢٠١).

(١) وهو يقابل المجمل، فما قيل في حدّ المجمل، يقال بضدّه في المبيّن.

والخوف والأدواء، وكما فسّر الزيادة بأنّها النظر إلى وجه الله الكريم، وكما فسّر الدعاء في قوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] بأنّه العبادة، وكما فسّر إدبار النجوم بأنّه الركعتان قبل الفجر، وأدبار السجود بالركعتين بعد المغرب، ونظائر ذلك.

الثالث: بيانه بالفعل، كما بيّن أوقات الصلاة للسائل بفعله.

الرابع: بيان ما سئل عنه من الأحكام التي ليست في القرآن، فنزل القرآن ببيانها، كما سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن باللعان، ونظائره.

الخامس: بيان ما سئل عنه بالوحي ـ وإن لم يكن قرآناً ـ كما سئل عن رجل أحرم في جبة بعدما تضمَّخ بالخلوق، فجاء الوحي بأن ينزع عنه الجبّة، ويغسل أثر الخلوق.

السادس: بيانه للأحكام بالسنّة ابتداء من غير سؤال، كما حرّم عليهم لحوم الحمر، والمتعة، وصيد المدينة، ونكاح المرأة على عمّتها وخالتها، وأمثال ذلك.

السابع: بيانه للأمّة جواز الشيء بفعله هو له، وعدم نهيهم عن التأسّي به.

الثامن: بيانه جواز الشيء بإقراره لهم على فعله، وهو يشاهده أو يعلمهم يفعلونه.

التاسع: بيانه إباحة الشيء عفواً بالسكوت عن تحريمه، وإن لم يأذن فيه نطقاً.

العاشر: أن يحكم القرآن بإيجاب شيء أو تحريمه أو إباحته ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود وأوقات مخصوصة وأحوال وأوصاف، فيحيل الربّ سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فالحِلُّ موقوف على شروط النكاح، وانتفاء موانعه، وحضور وقته، وأهلية المحلّ» [إعلام الموقّعين (٢/ ٢٩٥-٢٩٦)، وانظر: زاد المعاد (٥/ ٦٩٢)].

المطلب الثاني: البيان بالفعل.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى جواز البيان بالفعل كما تقدّم، واستدلّ على ذلك بقوله:

«في قول النبيّ ﷺ لسائل عن مواقيت الصلاة: «**صلّ معنا**[1]»، جواز البيان بالفعل[2]». [بدائع الفوائد (٣/ ١٣٦)، وانظر: زاد المعاد (٢/ ٢٥٣)].

المطلب الثالث: تأخير البيان عن وقت الحاجة.

كلّ ما يحتاج إلى البيان من مجمل وعامّ ومشترك ومطلق ونحو ذلك، إذا تأخّر البيان عن وقت الحاجة على حالين:

أوّلهما: أن يتأخّر عن وقت الحاجة، وهو الوقت الذي إذا تأخّر البيان عنه لم يتمكّن المكلَّف من المعرفة، لما تضمنّه الخطاب، وذلك في الواجبات الفورية كالأيْمان، وردّ المغصوب، والودائع. فقرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه لا يجوز تأخيره[3].

وقد أشار إلى هذا في مواضع كثيرة من كتبه. [انظر: بدائع الفوائد (٣/ ١٢٢، ٢٥٠)، زاد المعاد (٤/ ٤٨-٣٢٤، ٥/ ١٣٢- ٢٠٥)، تهذيب السنن (١/ ٥٣، ٢/ ٨٧-٣٠٠-٣٤٦-٣٩٤، ٣/ ٢٥٤-٢٩٤-٤٢٥)، جلاء الأفهام (١٩٣)، أحكام أهل الذمة (٣٨٩)، عدة الصابرين (١٢٥)].

الحال الثاني: أن يتأخّر عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى

---

(١) أخرجه مسلم في: المساجد، باب: أوقات الصلوات الخمس (رقم: ٦١٣) عن بريدة: عن النبي ﷺ أنّ رجلاً سأله عن وقت الصلاة، فقال له: فذكره بلفظ: «**صلّ معنا هذين**: يعني اليومين».

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر: «البحر المحيط» (٣/٤٨٥).

(٣) وهو محلّ اتفّاق، قال القاضي أبو بكر الباقلاني: «لا خلاف بين الأمّة في أنّ الشرع لم يرد بأمر يجب تقديمه، وتمسّ الحاجة إلى تنفيذه مع تأخير بيانه، وهذا هو المعتمد في أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة».
انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/٣٨٤).

الفعل، وذلك في الواجبات التي ليست فورية، كالحجّ وغيره، فقرّر ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الجواز مطلقاً[1].

قال: «البيان لا يجب اقترانه بالمبين، بل يجوز تأخيره إلى وقت حضور العمل».

واستدلّ على ذلك بقوله ﷺ للسائل عن المواقيت: «**صلّ معنا**». [انظر: بدائع الفوائد (٣/ ١٣٢)].

وغلّط من استدلّ على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، بقصّة ذبح البقرة المذكورة في سورة البقرة، فقال في معرض بيانه لفوائد القصّة:

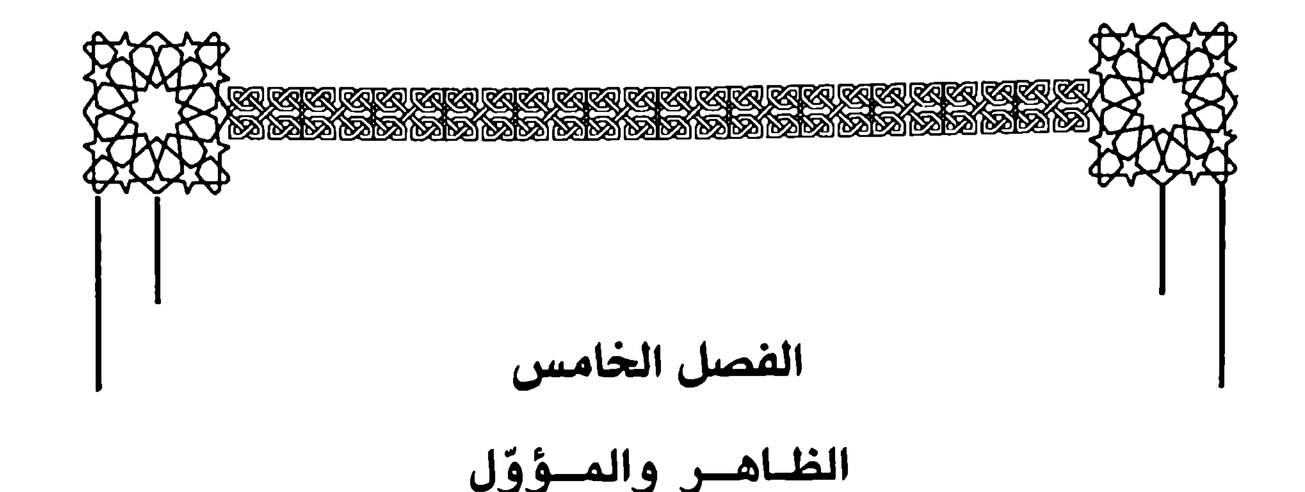
---

(١) حكي عن مالك والشافعي وأحمد، وقال به أكثر أصحابهم.
وقيل بالمنع مطلقاً، ولا يجوز أن يقع ذلك إلاّ والبيان معه، وهو قول بعض الحنفية، وذهب إلى ذلك من الشافعية أبو إسحاق المروزي وأبو بكر الصيرفي والقاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر الدقاق، وحكاه الباجي عن أبي بكر الأبهري من المالكية، وحكاه القاضي أبو يعلى عن أبي بكر عبدالعزيز وأبي الحسن التميمي من الحنابلة، وهو قول المعتزلة وأهل الظاهر. وفي المسألة أقوال أخرى.
والحقّ ما ذهب إليه الجمهور لكثرة دلائله وقوّتها، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، ولما سئل عن عيسى والملائكة، نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ١٠١].
ومنها قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ ففهم خيطان من الخيوط، حتّى نزل قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].
ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ثمّ وقع البيان بعد ذلك بالسنّة النبويّة، ونظائره كثير جداً.
انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/٣٨٦)، «إحكام الفصول» (ف/٢٥٣)، «العدّة» (٣/٧٢٥)، «الإحكام» لابن حزم (١/٧٥)، «البرهان» (ف/٧٧)، «شرح اللمع» (ف/٤٨٨)، ميزان الأصول (٣٦٣)، «تيسير التحرير» (٣/١٧٤)، «شرح المعالم» (٢/٦)، فواتح الرحموت (٢/٤٩)، «كشف الأسرار» (١/٣٤٢)، «البحر المحيط» (٣/٤٩٥)، «التحبير» (٦/٢٨١٨)، المعتمد (١/٣٤٢).

«ومنها: أنّه لا ينبغي مقابلة أمر الله تعالى بالتعنّت، وكثرة الأسئلة، بل يبادر إلى الامتثال، فإنّهم لمّا أُمروا أن يذبحوا بقرة، كان الواجب عليهم أن يبادروا إلى الامتثال بذبح أيّ بقرة اتّفقت، فإنّ الأمر بذلك لا إجمال فيه، ولا إشكال، بل هو بمنزلة قوله: اعتق رقبة، وأطعم مسكيناً، وصم يوماً، ونحو ذلك.

ولذلك غلط من احتجّ بالآية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فإنّ الآية غنيّة عن البيان المنفصل، مبيّنة بنفسها، ولكن لما تعنّتوا، وشدّدوا، شُدِّد عليهم». [إغاثة اللهفان (٢/ ٣١٥)].





الفصل الخامس

الظاهر والمؤوّل

وفيه مبحثان:

المبحث الأوّل: الظاهر

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الظاهر.

أشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى معنى الظاهر فقال في معرض بيانه لأقسام الكلام:

«ما هو ظاهر في مراده، وإن احتمل أن يريد غيره». [الصواعق المرسلة (١/ ٣٨٢)].

وقال في موضع آخر:

أو ظاهر فيه وذا من حيث نسبته إلى الأفهام والأذهان[١]

[القصيدة النونية (٢/ ٣٢١)]

---

(١) هذان التعريفان يطابقان تعريف بعض الأصوليّين؛ فقال الباجي: «هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ».
وعرّفه القاضي أبو يعلى بقوله: «ما احتمل معنيين، أحدهما أظهر من الآخر».
وقال الآمدي: «اللفظ الظاهر ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً».
=

المطلب الثاني: حكم الظاهر.

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى وجوب العمل بالظاهر إلاّ إذا دلّ دليل أقوى منه يدلّ على خلافه، فقال:

«الأدلّة الشرعيّة مثل خبر الواحد العدل والأمر والنّهي والعموم والقياس إنّما يجب اتّباعها إذا لم يقم دليل أقوى منها يخالف ظاهرها[1]». [إعلام الموقعين (٣/ ١٤٤)]، وانظر المصدر نفسه (٤/ ٢٣٥)، زاد المعاد (٣/ ٦٤٤)، والصواعق المرسلة (١/ ٢٩٢).

المبحث الثاني: المؤوّل.

هذا مبحث مهمّ جدّاً، قال ابن برهان: «وهو أنفع كتب الأصول وأجلّها، ولم يزلّ الزّالّ إلاّ بالتّأويل الفاسد»[2].

ولهذا أولاه الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ اهتماماً كبيراً، وأشبع الكلام في مسائله وفصوله، لا سيما في كتابه «الصواعق المرسلة»، ونذكر هنا أهمّ النقاط التي وقف عندها، ولنرسم لذلك مطالب:

الأوّل: في حقيقة التّأويل عند المتقدّمين والمتأخّرين، **والثاني**: في أقسام التّأويل، والثالث: في أنواع التأويل الباطل، والرابع: في شروط

= وقال الغزالي: «هو اللفظ الذي يغلب على الظنّ فهم معنى منه من غير قطع»، وقيل غير ذلك.

(١) هذا في الاصطلاح، أمّا في اللغة فهو: الواضح، ومنه يقال: ظهر الأمر الفلاني، إذا اتّضح وانكشف.

انظر: «الرسالة» للإمام الشافعي (٥٨٠)، «الحدود» للباجي (٤٣)، «العدة» (١/ ١٤٠)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ٤٨)، «البرهان» (ف/ ٣١٧)، «بيان المختصر» (٢/ ٤١٥)، «روضة الناظر» (٢/ ٥٦٣)، «المستصفى» (١/ ٣٨٥)، «شرح تنقيح الفصول» (٣٧)، «البحر المحيط» (٣/ ٤٣٦) وغيرها.

(٢) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٣/ ٤٣٦).

التّأويل، والخامس: في مجال التّأويل. فهي خمسة مطالب.

المطلب الأول: تعريف التّأويل.

ذكر الإمام ابن القيّم رحمه الله حقيقة التّأويل، وبيّن مسمّاه في اللّغة، وفي عرف السلف، وفي اصطلاح المتأخّرين.

أمّا في اللّغة فقال في بيان معناه:

«التّأويل: تفعيل من آل يؤول إلى كذا: إذا صار إليه، فالتّأويل: التصيير، وأوّلته تأويلاً إذا صيّرته إليه فآل وتأوّل، وهو مطاوع أوّلته، وقال الجوهري[1]: التّأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء. وقد أوّلته وتأوّلته تأوُّلاً بمعنى، قال الأعشى:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تُأَوِّلُ حُبَّهَا ... تَأَوُّلَ رِبعِيِّ السِّقَابِ فَأَصْحَبَا

قال أبو عبيدة: «يعني تفسير حبّها ومرجعه، أي أنّه كان صغيراً في قلبه، فلم يزل ينبت حتّى صار قديماً كهذا السقب الصغير، لم يزل يشبّ حتّى صار كبيراً مثل أمّه، وصار له ابن يصحبه». انتهى كلامه

ثمّ تسمّى العاقبة تأويلاً، لأنّ الأمر يصير إليها، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: من الآية ٥٩].

وتسمّى حقيقة الشيء المخبر به تأويلاً لأنّ الأمر ينتهي إليها. ومنه قوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: من الآية ٥٣]، فمجيء تأويله مجيء نفس ما أخبرت به الرسل، من اليوم الآخر، والمعاد، وتفاصيله، والجنّة والنار.

ويسمّى تعبير الرؤيا تأويلاً بالاعتبارين، فإنّه تفسير لها، وهو عاقبتها، وما تؤول إليه. وقال يوسف لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ﴾

(١) انظر: «الصحاح (١٦٢٧/٤)»، وكذا «لسان العرب»، مادة: أول.

[يوسف: من الآية ١٠٠] أي حقيقتها ومصيرها إلى ها هنا انتهت.

وتسمّى العلّة الغائية[1]، والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلاً لأنّها بيان لمقصود الفاعل، وغرضه من الفعل الذي لم يعرف الرّائي له غرضه به. ومنه قول الخضر لموسى عليهما السلام بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار بلا عوض: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: من الآية ٧٨]، فلمّا أخبره بالعلّة الغائيّة التي انتهى إليها فعله قال: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: من الآية ٨٢]».

ثمّ بيّن حقيقة التّأويل في كلام الله ورسوله ﷺ وعند السلف فقال:

«فالتّأويل في كتاب الله سبحانه وتعالى، المراد به: حقيقة المعنى الذي يؤول اللّفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، فإنّ الكلام نوعان: خبر وطلب، فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعّد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه، وما هو موصوف به من الصفات العلى، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها، قالت عائشة: «كان رسول الله يقول في ركوعه وسجوده: **سبحانك اللّهمّ ربّنا وبحمدك**، يتأوّل القرآن»[2]، فهذا التّأويل هو نفس فعل المأمور به؛ فهذا التّأويل في كلام الله ورسوله.

وأمّا التّأويل في اصطلاح أهل التفسير والسّلف من أهل الفقه والحديث: فمرادهم به معنى التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره:

---

(١) العلّة الغائية: هي ما يوجد الشيء لأجله. كتسمية العنب بالخمر كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ فأطلق العنب على الخمر لأنّ الخمر غاية مقصودة من زراعة العنب.

انظر: «التعريفات» (١٥٥)، «الإبهاج» (٣٠١/١)، «نهاية السول (٢٦٧/١)، «التمهيد» للإسنوي (١٨٩).

(٢) أخرجه البخاري في الأذان: باب التسبيح والدعاء في السجود (رقم: ٨١٧)، ومسلم في الصلاة: باب ما يقال في الركوع والسجود (رقم: ٤٨٤).

«القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا»، يريد: تفسيره، ومنه قول الإمام أحمد في كتابه في «الردّ على الجهميّة»: «فيما تأوّلته من القرآن على غير تأويله»، فأبطل تلك التّأويلات التي ذكروها، وهي تفسيرها المراد بها، وهو تأويلها عنده؛ فهذا التّأويل يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذّهن، والأوّل يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج[1]».

ثمّ ذكر حدّه عند المتأخّرين من المتكلّمين والأصوليّين فقال:

«وأمّا المعتزلة والجهميّة وغيرهم من فرق المتكلّمين فمرادهم بالتّأويل: صرف اللّفظ عن ظاهره، وحقيقته إلى مجازه، وما يخالف ظاهره، وهذا هو الشّائع في عرف المتأخّرين من أهل الأصول والفقه، ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتّأويل يحتاج إلى دليل[2]». [الصواعق المرسلة (١/ ١٧٥-١٧٨)]، وانظر: (٣/ ٩٢٢-٩٢٣)، وجلاء الأفهام (١٠٥، ١٠٩)، القصيدة النونية (١/ ٢٩٤-٢٩٨)، مدارج السالكين (٢/ ٨٧).

المطلب الثاني: أقسام التّأويل.

قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ التّأويل إلى قسمين: مقبول: وهو التأويل الصحيح، ومردود: وهو التأويل الفاسد. وبيّن أنّ التّأويل الصحيح هو ما وافق النصّ، والتّأويل الفاسد هو ما خالف النصّ، فقال في تقرير ذلك:

«فالتّأويل الصّحيح هو القسمان الأوّلان، وهما: حقيقة المعنى، وما يؤول إليه في الخارج، أو تفسيره، وبيان معناه. وهذا التّأويل يعمّ المحكم والمتشابه والأمر والخبر».

ثمّ ساق شواهد كثيرة على حقيقة التأويل الصحيح، منها قوله:

«قال جابر بن عبدالله في حديث حجّة الوداع: «ورسول الله بين أظهرنا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١/١٧٧؛ ٥/٣٥ ـ ٣٦؛ ١٣/٢٨٨ ـ ٢٩٣؛ ١٧/٣٦٧ ـ ٣٨١)

(٢) انظر: «الحدود» للباجي (٤٨)، «الإحكام» (٣/٥٠)، «مفتاح الوصول» (٤٧)، «تشنيف المسامع» (٢/٨٢٠)، «البحر المحيط» (٣/٤٣٧)، «تفسير النصوص» (١/٣٥٦ ـ ٣٧٠).

ينزل عليه القرآن، وهو يعلم تأويله، فما عمل به من شيء عملنا به»[١].

فعِلْمُه صلوات الله وسلامه عليه بتأويله، هو علمه بتفسيره، وما يدلّ عليه، وعمله به هو تأويل ما أمر به ونهى عنه.

ومن هذا قول الزهري: «وقعت الفتنة وأصحاب محمّد متوافرون، فأجمعوا أنّ كلّ مال أو دم أصيب بتأويل القرآن فهو هدر أنزلوهم منزلة أهل الجاهلية». أي إنّ القبيلتين في الفتنة إنّما اقتتلوا على تأويل القرآن، وهو تفسيره، وما ظهر لكلّ طائفة منه حتّى دعاهم إلى القتال؛ فأهل الجمل وصِفِّين إنّما اقتتلوا على تأويل القرآن. وهؤلاء يحتجّون به، وهؤلاء يحتجّون به. نعم التّأويل الباطل: تأويل أهل الشّام قوله ﷺ لعمّار: «**تَقْتُلُكَ هُنَاكَ الفِئَةُ البَاغِيَةُ**»[٢]. فقالوا: «نحن لم نقتله إنما قتله من جاء به حتّى أوقعه بين رماحنا». فهذا هو التّأويل الباطل المخالف لحقيقة اللّفظ وظاهره، فإنّ الذي قتله هو الذي باشر قتله لا من استنصر به. ولهذا ردّ عليهم من هو أولى بالحقّ والحقيقة منهم فقالوا: «فيكون رسول الله ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه لأنّهم أتوا بهم حتى أوقعوهم تحت سيوف المشركين!».

ومن هذا قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فزيد في صلاة الحضر وأقرّت صلاة السفر. فقيل له: فما بال عائشة أتمّت في السّفر؟ قال: تأوّلت كما تأوّل عثمان»[٣].

وليس مراده أنّ عائشة وعثمان تأوّلا آية القصر على خلاف ظاهرها، وإنّما مراده أنّهما تأوّلاَ دليلاً قام عندهما اقتضى جواز الإتمام، فعملاَ به، فكان عملهما به هو تأويله، فإنّ العمل بدليل الأمر هو تأويله، كما كان

---

(١) هو طرف من حديث طويل، أخرجه مسلم في الحج: باب حجّة النبيّ ﷺ (رقم: ١٢١٨).

(٢) أخرجه مسلم في الفتن وأشراط الساعة: باب لا تقوم الساعة حتى يمرّ الرجل بقبر الرّجل فيتمنّى مكان الميّت من البلاء (رقم: ٢٩١٦) عن أمّ سلمة رضي الله عنها، وله شواهد عن جمع من الصحابة، منهم: أبو سعيد الخدري، أخرجه البخاري في الصلاة: باب التعاون في بناء المسجد (رقم: ٤٧٧).

(٣) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها (رقم: ٦٨٥) عنها.

رسول الله ﷺ يتأوّل قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣] بامتثاله بقوله: «**سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي**»(١). فكأنّ عائشة وعثمان تأوّلا قوله: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، وإنّ إتمامها من إقامتها.

وبالجملة فالتّأويل الذي يوافق ما دلّت عليه النّصوص وجاءت به السنّة ويطابقها هو التّأويل الصحيح، والتّأويل الذي يخالف ما دلّت عليه النّصوص وجاءت به السنّة هو التّأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك. وكلّ تأويل وافق ما جاء به الرّسول فهو المقبول، وما خالفه فهو المردود»(٢). [الصواعق المرسلة (١/ ١٨١-١٨٧)].

المطلب الثالث: أنواع التّأويل الباطل.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنواع التّأويل الباطل، وضبط عشرة أنواع، ونظراً لخطورة التأويل الباطل، لأنّه أصل كلّ بلاء وشرّ في العالم، أنقل كلام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بحرفه ولفظه لأهميّته، حتى يكون القارئ على بيّنة منها فيستبرئ لدينه، قال:

«التّأويل الباطل أنواع:

أحدها: ما لم يحتمله اللّفظ بوضعه كتأويل قوله ﷺ: «**حَتَّى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ عَلَيْهَا رِجْلَهُ**»(٣). بأنّ الرِّجْلَ: جماعة منَ النّاس. فإنّ هذا لا يُعرف في شيء من لغة العرب البتة.

الثاني: ما لم يحتمله اللّفظ ببنيته الخاصّة من تثنيةٍ أو جمعٍ، وإن احتمله مفرداً. كتأويل قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥] بالقدرة.

---

(١) أخرجه البخاري في التفسير باب تفسير سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ①﴾ (٤٦٨٤) ومسلم في الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود (٤٨٤) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣/ ٦٧؛ ٦/ ٢٠)، «البحر المحيط» (٣/ ٤٤٤)، «المذكّرة» (٣١٧).

(٣) هو طرف من حديث، أخرجه البخاري في الأيمان والنذور: باب الحلف بعزّة الله وصفاته وكلماته (رقم: ٦٦٦١)، ومسلم في الجنّة وصفة نعيمها وأهلها: باب النار يدخلها الجبّارون، والجنة يدخلها الضعفاء (رقم: ٢٨٤٨)، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، ومطلعه: «**لا تزال جهنّم تقول هل من مزيد حتّى ...**»

الثالث: ما لم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق. كتأويل قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام:١٥٨] بأنّ إتيان الرّب: إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا يأباه السياق كلّ الإباء، فإنّه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والترديد والتنويع. وكتأويل قوله: «**إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ عَيَاناً كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ صَحْواً لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ وَكَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ فِي الظَّهِيرَةِ صَحْواً لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ**»[1]، فتأويل الرّؤية في هذا السِّياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع، وهو ردّ وتكذيب تستّر صاحبه بالتّأويل.

الرابع: ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن ألف في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلّت فيه أقدام كثيرٍ من النّاس، وضلّت فيه أفهامهم، حيث تأوّلوا كثيراً من ألفاظ النّصوص بما لم يؤلف استعمال اللّفظ له في لغة العرب ألبتّة، وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخّرين، وهذا ممّا ينبغي التنبّه له، فإنّه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل كما تأوّلت طائفة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ [الأنعام: ٧٦] بالحركة، وقالوا: استدلّ بحركته على بطلان ربوبيته. ولا يعرف في اللّغة التي نزل بها القرآن أنّ الأُفول هو الحركة ألبتّة في موضع واحد.

وكذلك تأويل الأحد بأنّه الذي لا يتميّز منه شيء عن شيء ألبتّة. ثمّ قالوا: لو كان فوق العرش لم يكن أحداً. فإنّ تأويل الأحد بهذا المعنى لا يعرفه أحدٌ من العرب، ولا أهل اللّغة، ولا يعرف استعماله في لغة القوم في هذا المعنى في موضع واحد أصلاً، وإنّما هو اصطلاح الجهميّة والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم.

---

(١) غريب بهذا اللفظ، ولعلّ ابن القيّم ذكره بالمعنى.
وقد أخرجه البخاري في التوحيد: باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (رقم: ٧٠٠١)، ومسلم في الإيمان: باب معرفة طريق الرؤية (رقم: ١٨٣)، وغيرهما عن أبي سعيد الخدري ﷺ؛ بنحوه وفي الباب عن جمع من الصحابة.

وكتأويل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] بأنّ المعنى أقبل على خلق العرش. فإنّ هذا لا يعرف في لغة العرب، بل ولا غيرها من الأمم أنّ من أقبل على الشيء يقال: قد استوى عليه، ولا يقال لمن أقبل على الرحل: قد استوى عليه، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو كتابة أو صناعة: قد استوى عليها، ولا لمن أقبل على الأكل: قد استوى على الطعام؛ فهذه لغة القوم وأشعارهم وألفاظهم موجودة، ليس في شيء منها ذلك البتّة. وهذا التّأويل يبطل من وجوه كثيرة، لو لم يكن منها إلاّ تكذيب رسول الله ﷺ لصاحب هذا التّأويل لكفاه، فإنّه قد ثبت في الصحيح: «**أَنَّ اللهَ قَدَّرَ مَقَادِيرَ الخَلاَئِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَعَرْشُهُ عَلَى المَاءِ**»[1]، فكان العرش موجوداً قبل خلق السموات والأرض بأكثر من خمسين ألف سنة، فكيف يقال: إنّه خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام ثمّ أقبل على خلق العرش؟

والتّأويل إذا تضمّن تكذيب الرسول فحسبه ذلك بطلاناً. وأكثر تأويلات القوم من هذا الطراز؛ وسيمرّ بك منها ما هو قرّة عين لكلّ موحِّد، وسخنة عين لكلّ ملحد.

الخامس: ما ألف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النصّ، فيحمله المتأوّل في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله، وهذا من أقبح الغلط والتلبيس، كتأويل اليدين في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بالنِّعمة، ولا ريب أنّ العرب تقول: «لفلان عندي يد»، وقال عروة بن مسعود للصدِّيق: «لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك»[2]، ولكن

---

(١) أخرجه مسلم في القدر: باب حجاج آدم وموسى عليهما السالم (رقم: ٢٦٥٣) عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما بلفظ: «كتب الله...»

(٢) هو جزء من حديث صلح الحديبية الطويل، أخرجه البخاري في الشروط: باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، وكتابة الشروط (رقم: ٢٧٣١)، عن مسور بن مخرمة ومروان بن الحكم.

وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه، ثمّ تعدّى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير: «كتبت بالقلم» وهي اليد، وجعل ذلك خاصّة خصّ بها صفيّه آدم دون البشر، كما خصّ المسيح بأنّه نفخ فيه من روحه، وخصّ موسى بأنّه كلّمه بلا واسطة، فهذا ممّا يحيل تأويل اليد في النصّ بالنعمة، وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك، فلا يلزم من صلاحية اللّفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كلّ تركيب.

وكذلك قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣]، يستحيل فيها تأويل النّظر بانتظار الثواب، فإنّه أضاف النّظر إلى الوجوه التي هي محلّه، وعدّاه بحرف «إلى» التي إذا اتّصل بها فعل النّظر كان من نظر العين ليس إلاّ. ووصف الوجوه بالنضرة التي لا تحصل إلاّ مع حضور ما يتنعّم به لا مع التنغيص بانتظاره. ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤية، وإن كان النظر بمعنى الانتظار قد استعمل في قوله: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٢٥].

ومثل هذا قول الجهميّ المتلبّس: إذا قال لك المشبّه: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه]، فقل له: العرش له عندنا معان، فأيّ ذلك المراد؟ فإنّ المشبّه يتحيّر، ولا يدري ما يقول، ويكفيك مؤنته.

فيقال لهذا الجاهل الظالم الفاتن المفتون: ويلك ما ذنب الموحّد الذي سمّيته أنت وأصحابك مُشَبِّهاً، وقد قال لك نفس ما قال الله؟ فوالله لو كان مُشبّهاً كما تزعم لكان أولى بالله ورسوله منك لأنّه لم يتعدّ النصّ؛ وأما قولك للعرش سبعة معان أو نحوها، وللاستواء خمسة معان، فتلبيس منك، وتمويه على الجهال، وكذب ظاهر، فإنّه ليس لعرش الرحمن الذي استوى عليه إلاّ معنى واحد، وإن كان للعرش من حيث الجملة عدّة معان، فاللاّم للعهد، وقد صار بها العرش معيّناً، وهو عرش الرب جلّ جلاله الذي هو سرير ملكه الذي اتّفقت عليه الرسل، وأقرّت به الأمم إلاّ من نابذ الرّسل.

وقولك: الاستواء له عدّة معان تلبيس آخر، فإنّ الاستواء المعدّى

بأداة «على» ليس له إلاّ معنى واحد، وأمّا الاستواء المطلق فله عدّة معان؛ فإنّ العرب تقول: «استوى كذا» إذا انتهى وكمل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، وتقول: «استوى كذا» إذا ساواه نحو قولهم: «استوى الماء والخشبة»، و«استوى الليل والنهار»، وتقول: «استوى إلى كذا» إذا قصد إليه عُلوّاً وارتفاعاً نحو: استوى إلى السطح والجبل، واستوى على كذا أي: إذا ارتفع عليه وعلا عليه. لا تعرف العرب غير هذا؛ فالاستواء في هذا التركيب نصّ لا يحتمل غير معناه، كما هو نصّ في قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤] لا يحتمل غير معناه. ونصّ في قولهم: استوى الليل والنهار في معناه لا يحتمل غيره، فدعوا التّلبيس، فإنّه لا يجدي عليكم إلاّ مقتاً عند الله، وعند الذين آمنوا.

السادس: اللّفظ الذي اطّرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه، ولم يعهد استعماله في المعنى المؤوّل، أو عهد استعماله فيه نادراً، فتأويله حيث ورد وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فإنّه يكون تلبيساً وتدليساً يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حَفُّوا به من القرائن ما يبيّن للسّامع مرادهم به، لئلاّ يسبق فهمه إلى معناه المألوف، ومن تأمّل لغة القوم، وكمال هذه اللّغة، وحكمة واضعها تبيّن له صحّة ذلك. وأمّا أنّهم يأتون إلى لفظ له معنى قد ألف استعماله فيه، فيخرجونه عن معناه، ويطّردون استعماله في غيره مع تأكيده بقرائن تدلّ على أنّهم أرادوا معناه الأصلي، فهذا من أمحل المحال، مثاله قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وقوله ﷺ: «**مَا مِنكُمْ إلاَّ مَنْ سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ يُتَرجِمُ لَهُ وَلاَ حِجَابٌ يَحْجُبُهُ**»[1]، وقوله ﷺ: «**إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ عَيَاناً**»[2]، وهذا شأن أكثر نصوص الصّفات

---

(١) أخرجه البخاري في التوحيد: باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (رقم: ٧٤٤٣)، ومسلم في الزكاة: باب الحثّ على الصدقة ولو بشقّ تمرة أو كلمة طيّبة، وأنّها حجاب من النار (رقم: ١٠٢٦) عن عديّ بن حاتم ﷺ.

(٢) تقدم تخريجه ص ٦٠٦.

إذا تأمّلها من شرح الله صدره لقبولها، وفرح بما أنزل على الرسول منها يراها قد حفّت من القرائن والمؤكّدات بما ينفي عنها تأويل المتأوّل.

السابع: كلّ تأويل يعود على أصل النّص بالإبطال فهو باطل، كتأويل قوله ﷺ: «**أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ**» بحمله على الأَمَة. فإنّ هذا التّأويل مع شدّة مخالفته لظاهر اللّفظ يرجع على أصل النصّ بالإبطال، وهو قوله: «**فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا**»[1] ومهرُ الأَمَة إنّما هو للسيّد، فقالوا: نحمله على المكاتبة. وهذا يرجع على أصل النصّ بالإبطال من وجهٍ آخر، فإنّه أتى فيه بـ «**أيّ**» الشرطيّة التي هي من أدوات العموم، وأكدها بـ «**ما**» المقتضية تأكيد العموم، وأتى بالنّكرة في سياق الشّرط، وهي تقتضي العموم، وعلّق بطلان النّكاح بالوصف المناسب له المقتضي لوجود الحكم بوجوده وهو نكاحها نفسها، ونبّه على العلّة المقتضيّة للبطلان، وهي افتياتها[2] على وليّها، وأكدّ الحكم بالبطلان مرّة بعد مرّة ثلاث مرّات، فحمله على صورةٍ لا تقع في العالم إلاّ نادراً يرجع على مقصود النصّ بالإبطال، وأنت إذا تأمّلت عامّة تأويلات الجهميّة رأيتها من هذا الجنس بل أشنع.

الثامن: تأويل اللّفظ الذي له معنى ظاهر، لا يفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفيّ الذي لا يطّلع عليه إلاّ أفراد من أهل النظر والكلام، كتأويل لفظ «**الأحد**» الذي يفهمه الخاصّة والعامّة بالذّات المجرّدة عن الصّفات التي لا يكون فيها معنيان بوجهٍ ما، فإنّ هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلاّ بعد مقدماتٍ طويلةٍ صعبة جدّاً، فكيف وهو محال في الخارج؟ وإنّما يفرضه الذهن فرضاً، ثمّ يستدلّ على وجوده الخارجيّ، فيستحيل وضع اللّفظ المشهور عند كلّ أحدٍ لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

التاسع: التّأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلوّ

---

(١) تقدّم تخريجه ص٥٣٤.

(٢) مصدر: يقال: افتأتَ عليّ ما لم أقل: اختلقه. وافتأت الرجل عليّ افتئاتاً، وهو رجل مفتئت، وذلك إذا قال عليك الباطل. انظر: «لسان العرب» مادة: فتأ.

والشرف، ويحطّه إلى معنى دونه بمراتب كثيرة، وهو شبيه بعزل سلطان عن ملكه، وتوليته مرتبة دون الملك بكثير. مثاله: تأويل الجهمية قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ونظائره بأنّها فوقية الشّرف، كقولهم: الدّرهم فوق الفلس، والدّينار فوق الدرهم.

فتأمّل تعطيل المتأوّلين حقيقة الفوقيّة المطلقة التي هي من خصائص الرّبوبية، وهي المستلزمة لعظمة الربّ جلّ جلاله، وحطّها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم، وأنّه أشرف منهم.

وكذلك تأويلهم علوّه بهذا المعنى، وأنّه كعلوّ الذّهب على الفضّة.

وكذلك تأويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه، وأنّه غالب له.

فيا لله العجب! هل ضلّت العقول، وتاهت الأحلام، وشكّت العقلاء في كونه سبحانه غالباً لعرشه، قادراً عليه حتّى يخبر به سبحانه في سبعة مواضع من كتابه مطّردة بلفظ واحد، ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الذي أبداه المتأوّلون؟ وهذا التمدّح والتعظيم كلّه لأجل أن يعرّفنا أنّه قد غلب عرشه، وقدر عليه، وكان ذلك بعد خلق السموات والأرض. أفترىٰ لم يكن سبحانه غالباً للعرش، قادراً عليه في مدّة تزيد على خمسين ألف سنة ثمّ تجدّد له ذلك بعد خلق هذا العالم؟!.

العاشر: تأويل اللّفظ بمعنى لم يدلّ عليه دليل من السّياق، ولا معه قرينة تقتضيه. فإنّ هذا لا يقصده المبيِّن الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحفّ بالكلام قرائن تدلّ على المعنى المخالف لظاهره حتّى لا يوقع السامع في اللُّبس والخطأ. فإنّ الله سبحانه أنزل كلامه بياناً وهدىً، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحفّ به قرائن تدلّ على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كلّ أحد، لم يكن بياناً ولا هدىً؛ فهذه بعض الوجوه التي يفرّق بينها بين التّأويل الصحيح والباطل، وبالله المستعان» [الصواعق المرسلة (١/١٨٧-٢٠١)، وكذا (٣١١-٣١٢)]

المطلب الرابع: شروط التّأويل.

يرى ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ أنّ الأصل عدم التّأويل، فلا يعدل عنه إلى خلافه إلاّ بدليل، وعليه فقد وضع شروطاً لا يعتبر التّأويل صحيحاً إلاّ بتوفّرها، فإن انعدم شرطٌ من هذه الشروط كان التّأويل فاسداً مردوداً. ولتقرير ذلك عقد فصلاً في الوظائف الواجبة على المتأوّل الذي لا يقبل منه تأويله إلاّ بها فقال:

«لمّا كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته وظاهره مُخرِجاً له عن الأصل، فاحتاج مدّعي ذلك إلى دليل يسوّغ له إخراجه عن أصله، فعليه أربعة أمور لا تتمّ له دعواه إلاّ بها».

ثمّ ذكر هذه الشروط، أوّلها: أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يؤول إليه، موافقاً لوضع اللغة، وعرف الاستعمال. قال:

«**الأمر الأول**: بيان احتمال اللّفظ للمعنى الذي تأوّله في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وإلاّ كان كاذباً على اللّغة، مُنشئاً وضعاً من عنده، فإنّ اللّفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغةً، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، وكثيرٌ من المتأوِّلين لا يبالي إذا تهيّأ له حمل اللّفظ على ذلك المعنى بأيّ طريقٍ أمكنه أن يدّعي حمله عليه، إذ مقصوده دفع الصائل، فبأيّ طريق اندفع عنه دذعه. والنّصوص قد صالت على قواعده الباطلة، فبأيّ طريق تهيّأ له دَفْعُهَا دَفَعَهَا، ليس مقصوده أخذ الهدى والعلم والإرشاد منها، فإنّه قد أصّل أنّها أدلّة لفظيّة لا يستفاد منها يقينٌ ولا علمٌ ولا معرفةٌ بالحقّ، وإنّما المعوّل على آراء الرجال، وما تقتضيه عقولها. وأنت إذا تأمّلت تأويلاتهم رأيت كثيراً منها لا يحتمله اللّفظ في اللّغة التي وقع بها التخاطب، وإن احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوّله، وليس لأحد أن يحمل كلام الله ورسوله على كلّ ما ساغ في اللّغة أو الاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء أو الكتّاب أو العامّة إلاّ إذا كان ذلك غير مخالف لما عُلِمَ من وصف الرّب تعالى وشأنه، وما تضافرت به صفاته لنفسه وصفات رسوله له، وكانت إرادة ذلك المعنى بذلك اللّفظ ممّا يجوز ويصلح نسبتها إلى الله

ورسوله، لا سيما والمتأوّل يخبر عن مراد الله ورسوله. فإنّ تأويل كلام المتكلّم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنّما هو بيان لمراده، فإذا عُلِم أنّ المتكلّم لم يرد هذا المعنى، وأنّه يمتنع أن يريده، وأنّ في صفات كماله ونعوت جلاله ما يمنع من إرادته، وأنّه يستحيل عليه من وجوه كثيرة أن يريده، استحال الحكم عليه بإرادته، فهذا أصل عظيم يجب معرفته، ومن أحاط به معرفة تبيّن له أنّ كثيراً ممّا يدّعيه المحرِّفون من التّأويلات ممّا يعلم قطعاً أنّ المتكلّم لا يصحّ أن يريده بذلك الكلام، وإن كان ذلك ممّا يسوغ لبعض الشعراء وكُتّاب الإنشاء واللّغة من القاصدين التّعمية لغرض من الأغراض، فلا بدّ أن يكون المعنى الذي تأوّله المتأوّل ممّا يسوغ استعمال اللّفظ فيه في تلك اللّغة التي وقع بها التخاطب، وأن يكون ذلك المعنى ممّا تجوز نسبته إلى الله، وأن لا يعود على شيءٍ من صفات كماله بالإبطال والتعطيل، وأن يكون معه قرائن تحتفّ به تبيّن أنّه مراد باللّفظ، وإلاّ كانت دعوى إرادته كذباً على المتكلّم».

ثمّ ذكر لذلك مثالين، فقال:

«**المثال الأوّل**: تأويل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] بأنّه أقبل على خلقه. فهذا إنشاء منهم لوضع لفظ: «استوى» على أقبل على خلقه، وهذا لم يقله أحد من أهل اللّغة، فإنّهم ذكروا معاني «استوى» ولم يذكر أحدٌ منهم أصلاً في معانيه: «الإقبال على الخلق»، فهذه كتب اللّغة طبق الأرض، هل تجدون أحداً منهم يحكي ذلك على اللّغة؟

وأيضاً فإنّ استواء الشيء والاستواء إليه وعليه: يستلزم وجوده ووجود ما نسبت إليه الاستواء بـ «**إلى**» أو بـ «**على**»، فلا يقال: استوى إلى أمر معدوم، ولا استوى عليه، فهذا التّأويل إنشاءٌ محضٌ لا إخبار صادق عن استعمال أهل اللّغة».

ثمّ ذكر **المثال الثاني**، فقال:

«وكذلك تأويلهم الاستواء بالاستيلاء، فإنّ هذا لا تعرفه العرب من

لغاتها، ولم يقله أحد من أئمّة اللّغة، وقد صرّح أئمّة اللّغة كابن الأعرابي وغيره بأنّه لا يعرف في اللّغة، ولو احتمل ذلك لم يحتمله هذا التركيب. فإنّ استيلاءه سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخّر عن خلق السموات والأرض، والعرش مخلوق قبل خلقها بأكثر من خمسين ألف سنة، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق فيما صحّ عنه. وبطلان هذا التّأويل من أربعين وجهاً».

فهذا الأمر الأوّل: وهو أن يبيّن احتمال اللفظ للمعنى الذي ذكره.

ثمّ ذكر الشرط الثاني، وهو إثبات الدليل على أنّ المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمله عليه، فقال:

«ويبيّن تعيين ذلك المعنى ثانياً، فإنّه إذا أخرج عن حقيقته قد يكون له معان، فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل».

ثمّ ذكر الشرط الثالث، وهو: أن يستند التأويل إلى دليل يوجب صرف اللّفظ عن ظاهره، وأن يكون هذا الدليل أقوى من دليل الظّاهر. قال:

«**الثالث**: إقامة الدّليل الصّارف للّفظ عن حقيقته وظاهره. فإنّ دليل المدّعي للحقيقة والظّاهر قائمٌ، فلا يجوز العدول عنه إلاّ بدليل صارف يكون أقوى منه».

ثمّ ذكر الشرط الرابع، وهو: أن يسلم ذلك الدّليل الصارف عن معارض، قال:

«**الرابع**: الجواب عن المعارض، فإنّ مدّعي الحقيقة قد أقام الدّليل العقليّ والسمعيّ على إرادة الحقيقة.

أمّا السّمعيّ: فلا يمكنك المكابرة أنّه معه.

وأمّا العقليّ، فمن وجهين: عام وخاص. فالعام: الدّليل الدّال على كمال علم المتكلّم، وكمال بيانه، وكمال نصحه. والدّليل العقلي على ذلك أقوى من الشبه الخياليّة التي يستدلّ بها النّفاة بكثير، فإن جاز مخالفة هذا الدّليل القاطع فمخالفة تلك الشبه الخياليّة أولى بالجواز، وإن لم تجز مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدّليل القاطع أولى.

وأمّا الخاصّ: فإنّ كلّ صفة وصف الله بها نفسه، ووصفه بها رسوله، فهي صفة كمالٍ قطعاً، فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يُبْطِلُ حقائقَها، فالدّليل العقليّ الذي دلّ على ثبوت الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر دلّ نظيره على ثبوت الحكمة والرحمة والرضا والغضب والفرح والضّحك. والذي دلّ على أنّه فاعل بمشيئته واختياره دلّ على قيام أفعاله به، وذلك عَيْنُ الكمالِ المقدَّسِ، وكلّ صفةٍ دلّ عليها القرآنُ والسنّةُ فهي صفة كمال، والعقل جازمٌ بإثبات صفات الكمال للرّب سبحانه، ويمتنع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله بصفةٍ تُوهِمُ نقصاً. وهذا الدّليل أيضاً أقوى من كلّ شبهة للنّفاة.

يوضِّحه أنّ أدلّة مباينةِ الرّبِ لخلقه، وعلوِّه على جميع مخلوقاته أدلّةٌ عقليّةٌ فِطريّةٌ توجب العلمَ الضروريَّ بمدلولها. وأمّا السّمعيّة فتقارب ألف دليل. فعلى المتأوّل أن يجيب عن ذلك كلّه - وهيهات له - بجوابٍ صحيحٍ عن بعض ذلك»[1].

[الصواعق (١/ ٢٨٨-٢٩٤)] وانظر: القصيدة النونية (١/ ٣٠٧)، شفاء العليل (١٧٥)، الوابل الصيب (٥٢)، مفتاح دار السعادة (١/ ١٢٩).

المطلب الخامس: مجال التّأويل[2].

عقد الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فصلاً في ذلك، ضبط فيه ما يقبل التّأويل من الكلام وما لا يقبله، فقسّم أوّلاً الكلام إلى ثلاثة أقسام: نصّ، وظاهر، ومجمل، فقال في بيان ذلك:

«لما كان وضع الكلام للدّلالة على مراد المتكلّم، وكان مراده لا يعلم إلاّ بكلامه، انقسم كلامه ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو نصّ في مراده، لا يحتمل غيره.

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٦/ ٣٦٠)، «البحر المحيط» (٣/ ٤٤٣)، «إرشاد الفحول» (١٧٧)، «تفسير النصوص» (١/ ٣٨٠).

(٢) اتّفق العلماء على أنّ التأويل يدخل في الأحكام الشرعية، وإنّما اختلفوا في أصول الشريعة كالعقائد، وصفات الباري سبحانه.
انظر: «الوصول» (١/ ٣٧٥)، «البحر المحيط» (٣/ ٤٣٩).

الثاني: ما هو ظاهر في مراده، وإن احتمل أن يريد غيره.

الثالث: ما ليس بنصّ ولا ظاهر في المراد، بل هو مُجْمَلٌ يحتاج إلى البيان».

ثمّ بيّن ما يقبل التأويل، وما لا يقبله، فقرّر أنّ النّصّ لا يتطرّق إليه التأويل، وأدخل فيه صفات الباري سبحانه وتعالى، فقال:

«**فالأول**: يستحيل دخول التّأويل فيه؛ وتحميله التّأويل كذبٌ ظاهرٌ على المتكلّم. وهذا شأن عامّة نصوص القرآن الصّريحة في معناها، كنصوص آيات الصّفات والتّوحيد، وأنّ الله سبحانه مُكلِّمٌ، متكلِّمٌ، آمِرٌ، ناهٍ، قائلٌ، مخبرٌ، مُوحِي، حاكمٌ، واعدٌ، موعدٌ، منبىءٌ، هادٍ، داعٍ إلى دار السّلام، فوق عباده، عليٌّ على كلّ شيء، مستوٍ على عرشه، ينزِل الأمر من عنده ويعرج إليه، وأنّه فعّالٌ حقيقةً، وأنّه كلَّ يوم في شأنٍ، فعالٌ لِما يريد، وأنّه ليس للخلق من دونه وليّ ولا شفيعٌ ولا ظهيرٌ، وأنّه المنفرد بالرّبوبيّة والإلهيّة والتّدبير والقيوميّة، وأنّه يعلم السِّرَّ وأخفى، وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها، وأنّه يسمع الكلام الخفيَّ كما يسمع الجهر، ويرى ما في السّماوات والأرض، ولا يخفى عليه منها ذرّةٌ واحدةٌ، وأنّه على كلِّ شيءٍ قديرٌ، فلا يخرج مقدور واحد عن قدرته البتّة، كما لا يخرج عن علمه وتكوينه، وأنّ له ملائكةً مدبِّراتٍ بأمره للعالم، تصعد وتنزل وتتحرّك وتنتقل من مكانٍ إلى مكانٍ، وأنّه يذهب بالدّنيا، ويخرب هذا العالم، ويأتي بالآخرة، ويبعث من في القبور جل جلاله، إلى أمثال ذلك من النّصوص التي هي في الدّلالة على مرادها كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلوله، وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار والبرّ والبحر والخيل والبغال والإبل والبقر والغنم والذّكر والأنثى على مدلولها، لا فرق بين ذلك البتّة، ولهذا لمّا سلّطت الجهميّة التّأويل على نصوص الصّفات، سلّطت الباطنيّة التّأويل على هذه الأمور وجعلوها أمثالاً مضروبةً أُريد بها خلاف حقائقها وظواهرها، وجعلوا القرآن والشرع كلّه مؤوّلاً، ولهم في التّأويل كتبٌ مستقلّة نظير كتب الجهميّة في تأويل آيات الصّفات وأحاديثها.

فهذا القسم إن سلّط التّأويل عليه عاد الشرع كلّه متأوّلاً، لأنّه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً، ودلالة القرآن عليه متنوّعة غاية التنوّع. فقبول ما سواه للتّأويل أقرب من قبوله بكثير[1]».

ثمّ ذكر القسم الثاني، وهو الظاهر، ففصّل فيه بين ما اطّرد استعماله في معنى، وما لم يطّرد استعماله فيه. فقرّر أنّ الأوّل لا مدخل للتأويل فيه، ولا يجوز تأويله بما يخالف ظاهره، وأمّا الثاني، فيجوز دخول التأويل عليه، فقال مبيّناً مَدْرَكَه في ذلك:

«**القسم الثاني**: ما هو ظاهر في مراد المتكلّم، ولكنّه يقبل التّأويل. فهذا ينظر في وروده، فإن اطّرد استعماله على وجهٍ واحدٍ استحال تأويله بما يخالف ظاهره، لأنّ التّأويل إنّما يكون لموضع جاء نادراً خارجاً عن نظائره منفرداً عنها، فَيُؤَوَّل حتّى يُردَّ إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع، لأنّه إذا عرف من عادة المتكلّم بإطّراد كلامه في توارد استعماله معنى أَلِفَهُ المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه ردّه السّامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطّردة، هذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافّة العقلاء، وقد صرّح أئمّة العربيّة بأنّ الشيء إنّما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادّعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، فلا بدّ أن يكون موضع ادّعاء الحذف عندهم صالحاً للثبوت، ويكون الثبوت مع ذلك أكثر من الحذف حتّى إذا جاء ذلك محذوفاً في موضع عُلِمَ بكثرة ذكره في نظائره أنّه قد أزيل من هذا الموضع فحمل عليه، فهذا شأن من يقصد البيان والدّلالة؛ وأمّا من يقصد التّلبيس والتّعمية فله شأن آخر.

والقصد أنّ الظّاهر في معناه إذا اطّرد استعماله في موارده مستوياً امتنع تأويله، وإن جاز تأويل ظاهر ما لم يطّرد في موارد استعماله».

---

(١) وما قرّره الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو مذهب أهل السنّة والجماعة أهل الحديث، وهو الحقّ الذي لا مرية فيه. وخالف في ذلك طوائف من أهل البدع من الجهمية، والمعتزلة وغيرهم.

انظر: المجلد الخامس من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ثمّ ضرب لذلك عدّة أمثلة، منها قوله:

«ومثال ذلك: اطّراد قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، في جميع موارده من أوّلها إلى آخرها على هذا اللّفظ. فتأويله بـ «استولى» باطلٌ، وإنّما كان يصحّ أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ: «استولى»، ثمّ يخرج موضع عن نظائره، ويرد بلفظ: «استوى»، فهذا كان يصحّ تأويله بـ «استولى»، فتفطّنْ لهذا الموضع، واجعلْه قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلّم وما يجوز تأويله.

ونظير هذا اطّراد النّصوص بالنّظر إلى الله: «**هكذا ترون ربكم**»، «**تنظرون إلى ربكم**»، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٣]، ولم يجيء في موضع واحد: «ترون ثواب ربّكم»، فيحمل عليه ما خرج عن نظائره.

ونظير ذلك اطّراد قوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ﴾ [مريم: ٥٢]، ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ [القصص: ٦٢]، ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ [القصص: ٤٦]، ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ﴾ [النازعات: ١٦]، ونظائرها؛ ولم يجيء في موضع واحد: «أَمَرْنَا من يناديه» ولا: «ناداه ملكنا»؛ فتأويله بذلك عَيْنُ المحال والباطل.

ونظير ذلك اطّراد قوله: «**يَنزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا**»[1]، فيقول في نحوِ ثلاثين حديثاً، كلّها مصرّحة بإضافة النزول إلى الرّبِّ، ولم يجيء موضع واحد بقوله: «ينزل ملك ربنا» حتّى يحمل ما خرج عن نظائره عليه.

وإذا تأمّلت نصوص الصفات التي لا تسمح الجهميّة بأن يسمّوها نصوصاً، فإذا احترموها قالوا: ظواهر سمعية. وقد عارضتها القواطع العقليّة، وجدتها كلّها من هذا الباب. وممّا يقضي منه العجب أنّ كلام شيوخهم

---

(١) هو طرف من حديث، أخرجه البخاري في التهجّد: باب الدعاء والصلاة من آخر الليل (رقم: ١١٤٥)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها: باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه (رقم: ٧٥٨)، عن أبي هريرة ﷺ.

ومصنِّفيهم عندهم نصّ في مراده لا يحتمل التّأويل، وكلام الموافقين عندهم نصّ لا يجوز تأويله، حتّى إذا جاؤوا إلى كلام الله ورسوله وقفوه على التّأويل، ووقفوا التّأويل عليه، فقل ما شئت، وحرّف ما شئت. أفترى بيان هؤلاء لمرادهم أتمّ من بيان الله ورسوله أم كانوا مستَوْلِينَ على بيان الحقائق التي سكت الله ورسوله عن بيانها؟ بل أولئك هم الجاهلون المتهوِّكون[1]».

ثمّ ذكر القسم الأخير: وهو المجمل، وقرّر أنّ هذا القسم لا يؤوّل إلاّ بدليل، وهذا الدليل قد يكون متّصلاً، وقد يكون منفصلاً، فقال في بيان:

«**القسم الثالث**: الخطاب المجمل الذي أحيل بيانه على خطاب آخر: فهذا أيضاً لا يجوز تأويله إلاّ بالخطاب الذي بيّنه، وقد يكون بيانه معه، وقد يكون منفصلاً عنه».

وانتهى إلى تحديد مجال التأويل، وهو اللّفظ الذي يستعمل في معاني كثيراً، وليس فيه قرينة تحدِّد أحد معانيه، وتحدّد أن هذا النوع لا يوجد منه في القرآن والسنّة، فقال:

«والمقصود أنّ الكلام الذي هو عُرضة التّأويل قد يكون له عدّة معانٍ، وليس معه ما يبيّن مراد المتكلّم، فهذا للتّأويل فيه مجالٌ واسعٌ، وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيءٌ من الجمل المركّبة، وإن وقع في الحروف المفتتح بها السور؛ بل إذا تأمّل من بصّره الله طريقة القرآن والسنّة وجدها متضمّنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضع لطيف جدّاً في فهم القرآن نشير إلى بعضه».

ثمّ ذكر أمثلة كثيرة من القرآن، فقال:

«فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]: رفع سبحانه توهّم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكّد الذي لا يشكّ عربيّ القلب واللّسان أنّ المراد به إثبات تلك الحقيقة، كما تقول العرب:

---

(١) من التهوّك: كالتهوّر، وهو الوقوع في الأمور بغير رويّة. والتهوّك: التحيّر، والمتهوّك: المتحيِّر.
انظر: «لسان العرب» مادة: هوك، «النهاية في غريب الحديث» (٥/٢٨١).

«مات موتاً، ونزل نزولاً»، ونظيره التأكيد بالنّفس والعين وكلّ وأجمع، والتأكيد بقوله: حقّاً، ونظائره.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ [المجادلة: ١]، فلا يشكّ صحيح الفهم البتّة في هذا الخطاب أنّه نصّ صريح لا يحتمل التّأويل بوجه في إثبات صفة السّمع للربّ تعالى حقيقة، وأنّه بنفسه سمع.

ومن ذلك قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الأعراف: ٤٢]، فرفع توهّم السّامع أنّ المكلّفين عملوا جميع الصالحات المقدور، والمعجوز عنها، كما يجوّزه أصحاب تكليف ما لا يطاق، رفع هذا التوهّم بجملة اعترض بها بين المبتدأ وخبره يزيل الإشكال.

ونظيره قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ۚ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ﴾ [النساء: ٨٤]، فلمّا أمره بالقتال أخبره أنّه لا يكلّف بغيره، بل إنّما كلّف نفسه، ثمّ أتبع ذلك بقوله: ﴿وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ﴾ لئلاّ يتوّهم سامعٌ أنّه - وإن لم يكلّف بهم - فإنّه يهملهم ويتركهم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ ۚ كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾﴾ [الطور: ٢١]، فتأمّل كم في هذا الكلام من رفع إيهام، وإزالة ما عسى أن يعرض للمخاطب من لبس! فمنها قوله: ﴿وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ﴾ لئلاّ يُتوّهم أنّ الاتّباع في نسب أو تربية أو حريّة أو رقّ وغير ذلك، ومنها قوله: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم﴾ [الطور: ٢١] رفعاً لوهم متوهِّم أنه يحطّ الآباء إلى درجة الأبناء ليحصل الإلحاق والتبعية. فأزال هذا الوهم بقوله: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم﴾، أي: ما نقصنا الآباء بهذا الاتّباع شيئاً من عملهم، بل رفعنا الذّريّة إليهم قرةً لعيونهم، وإن لم يكن لهم أعمال يستحقّون بها تلك الدّرجة؛

ومنها قوله: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]: فلا يتوهّم أنّ هذا الاتّباعَ حاصلٌ في أهل الجنّة وأهل النار، بل هو للمؤمنين دون الكفار. فإنّ الله سبحانه لا يعذّب أحداً إلاّ بكسبه، وقد يُثيبه من غير كسب منه.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٣٢﴾﴾ [الأحزاب: ٣٢]، فلمّا أمرهنّ بالتقوى ـ التي من شأنها التواضع ـ ولين الكلام ـ نهاهنّ عن الخضوع بالقول لئلاّ يطمع فيهنّ ذو المرض، ثمّ أمرهنّ بعد ذلك بالقول المعروف رفعاً لتوهّم الإذن في الكلام المنكر لمّا نهِينَ عن الخضوع بالقول.

ومن ذلك قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فرفع توهّم فهم الخيطين من الخيوط بقوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾﴾ [التكوير: ٢٨] فأثبت لهم مشيئة، فلعلّ متوهّماً يتوهَّمُ استقلاله بها، وأنّه إن شاء أتى بها، وإن شاء لم يأت بها؛ فأزال سبحانه ذلك بقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، [الإنسان: ٣٠]. ثمّ لعلّ متوهِّماً يتوهّم أنّه يشاء الشيء بلا حكمةٍ ولا علم بمواقع مشيئته، وحيث تصلح، فأزال ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠].

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ﴿٥٦﴾﴾ [المدثر: ٥٤-٥٦].

ومن ذلك قوله: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [التوبة: ١١١]، فلعلّ متوهّماً يتوهّم أنّ الله سبحانه يجوز عليه ترك الوفاء بما وعد به، فأزال ذلك بقوله: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، فلمّا ذكر إتيانه سبحانه، ربّما توهّم متوهّم أنّ المراد إتيان بعض آياته، أزال هذا الوهم ورفع الإشكال بقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ

﴿ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾، فصار الكلام ـ مع هذا التقسيم والتنويع ـ نصّاً صريحاً في معناه، لا يحتمل غيره.

ثمّ ذكر الأمثلة من السنّة فقال:

«وإذا تأمّلت أحاديث الصّفات رأيت هذا لائحاً على صفحاتها، بادياً على ألفاظها، كقوله ﷺ: «**إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَاناً، كَمَا تَرَى الشَّمْس فِي الظَّهِيرَةِ صَحْواً، لَيسَ دُونَهَا سَحَابٌ، كَمَا يُرَى القَمَرُ لَيلَةَ البَدْرِ لَيسَ دُونَهُ سَحَابٌ**»[1]، وقوله: «**مَا مِنْكُمْ إلاَّ مَنْ سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ لَهُ، وَلاَ حِجَابٌ يَحْجُبُهُ**»[2]، فلمّا كان تكليم الملوك قد يقع بواسطة التّرجمان ومن وراء الحجاب، أزال هذا الوهم من الأفهام.

وكذلك الحديث الآخر أنّه ﷺ «قرأ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، فوضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه»[3] رفعاً لتوهّم أنّ المراد بالسمع والبصر غير الصّفتين المعلومتين. وأمثال هذا كثير في القرآن والسنّة كما في الحديث الصحيح أنّه ﷺ قال: «**«يَقْبِضُ اللهُ سَمَاوَاتِهِ بِيَدِهِ وَالأَرْضَ بِاليَدِ الأُخرى**، ثمّ جعل رسول الله ﷺ يقبض يدَه ويبسطُها»[4]، تحقيقاً لإثبات اليد وإثبات صفة القبض.

ومن هذا إشارته بإصبعه إلى السّماء حين استشهد ربّه تبارك وتعالى

---

(١) تقدم تخريجه (ص٦٠٦).

(٢) تقدم تخريجه (ص٦٠٩).

(٣) أخرجه أبو داود في السنّة: باب في الجهميّة (رقم: ٤٧٢٨) عن أبي هريرة ﷺ، وصحّحه ابن حبّان (رقم: ٢٦٥)، والشيخ الألباني في «صحيح أبي داود» (رقم: ٣٩٥٤)، وقال الحافظ في «الفتح» (١٣/٣٨٥): «وسنده قويّ على شرط مسلم. وله شاهد من حديث عقبة بن عامر: «سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر: إنّ ربّنا سميع بصير، وأشار إلى عينيه». قال الحافظ: «سنده حسن».

(٤) أخرجه مسلم في صفات المنافقين وأحكامهم، باب: صفة القيامة والجنّة والنار (رقم: ٢٧٨٨) عن ابن عمر ﷺ بنحوه.

على الصحابة أنّه قد بلّغهمْ[1]، تحقيقاً لإثبات صفة العلوّ، وأنّ الربّ الذي استشهده فوق العالم مستوٍ على عرشه.

فهذه أمثلة يسيرة ذكرناها ليعرف الفَهِمُ المُنْصِف القاصد للهدى والنجاة منها ما يقبل التّأويل وما لا يقبله، ولا عبرة بغيره، والله المستعان» [الصواعق المرسلة (١/ ٣٨٢ إلى آخر الجزء)] وانظر: المصدر السابق (١/ ٢٢٠ و٣٣٠-٣٣٦)، مدارج السالكين (٣/ ٣٥٣-٣٥٤)، القصيدة النونية (١/ ٢٠٢، و٢/ ٢٣٧)، بدائع الفوائد (١/ ١٥)، زاد المعاد (٥/ ٦٠٤)، شفاء العليل (١٣٠)، إعلام الموقعين (٢/ ٣٣٨: ٤/ ٢٤٥ وما بعدها)



(١) يشير إلى الحديث الطويل في صفة حجّه ﷺ الذي أخرجه مسلم من حديث جابر في الحج: باب حجة النبي ﷺ (رقم: ٢١٣٧).



الفصل السادس

المنطـوق والمفهـوم

تنقسم دلالة اللّفظ إلى قسمين: منطوق ومفهوم، لهذا اشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: المنطـوق.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المنطوق.

المنطوق في اصطلاح الأصوليين: «هو ما دلّ عليه اللّفظ في محلّ النطق»[1].

وقد أشار الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أمثلته، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] قال:

«فدلالته بمنطوقه على قريب الرّحمة من أهل الإحسان». [بدائع الفوائد (٣/ ١٧)] وانظر: تهذيب السنن (٣/ ٤٢٦و ٥/ ١٦٧و ٤٠٢)، الطرق الحكمية (٩٨).

---

(١) انظر: «بيان المختصر» (٢/ ٤٣٢)، «أصول ابن مفلح» (٣/ ١٠٥٦)، «التحبير» (٦/ ٢٨٦٧)، «شرح الكوكب» (٣/ ٤٧٣).

المطلب الثاني. أقسام المنطوق.

ينقسم المنطوق إلى قسمين: نصّ وظاهر.

أمّا النّص: فذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ معناه، فقال في بيان أقسام الكلام:

«**أحدها**: ما هو نصّ في مراده لا يحتمل غيره[1]» [الصواعق المرسلة (١/ ٣٨٢)].

وضبط تعريفه بأمرين فقال:

«إنّ كون اللّفظ نصّاً يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعاً كالعشرة.

والثاني: ما اطّرد استعماله على طريقةٍ واحدةٍ في جميع موارده، فإنّه نصٌّ في معناه لا يقبل تأويلاً ولا مجازاً، وإن قدر تطرّق ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر، لا يتطرّق احتمال الكذب إليه، وإن تطرّق إلى كلّ واحد من أفراده بمفرده» [بدائع الفوائد (١/ ١٠)] وانظر: القصيدة النونية (١/ ٣٢١).

وأمّا الظاهر: فقد تقدّم الكلام عليه.

المطلب الثالث: أنواع المنطوق.

ينقسم النصّ إلى قسمين: صريح وغير صريح.

فالصريح إن دلّ عليه اللّفظ بالمطابقة أو التضمّن.

ودلالة المطابقة هي: «دلالة اللّفظ على كمال مسمّاه»، كدلالة لفظ

---

(١) وهو مطابق لتعريف بعض الأصوليّين، وقيل: «هو الصريح في معناه». وقيل: «ما دلّ على معنى كيف ما كان»، وهو غالب استعمال الفقهاء، وقيل غير ذلك.

انظر: «البرهان» (ف/٢٣٦)، «الحدود» (٤٢)، «روضة النّاظر» (٢/ ٥٦٠)، «تنقيح الفصول» (٣٦)، «المستصفى».(١/ ٣٨٥)، «البحر المحيط» (٤/ ٥)، «الإبهاج» (١/ ٢١٥)، «الواضح» (١/ ٣٣)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ٦٣).

البيت على جميعه، وسمّيت هذه الدلالة مطابقة، لأنّ اللّفظ موافقٌ لتمام ما وضع له.

ودلالة التضمّن هي: «دلالة اللّفظ على جزء مسمّاه»، كدلالة لفظ البيت على سقفه، وسمّيت بذلك لأنّ اللّفظ دلّ على ما في ضمن المسمّى.

وغير الصريح: إن دلّ عليه بالالتزام.

ودلالة الالتزام هي: «دلالة اللّفظ على لازم مسمّاه»، كدلالة السّقف على الجدار[1].

وقد أشار ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ إلى أنواع هذه الدّلالات في مواضع مختلفة من كتبه.

انظر: إعلام الموقّعين (٢/ ٣٨٥)، إغاثة اللهفان (١/ ٥٤)، شفاء العليل (٣١٣)، مدارج السالكين (١/ ٣٠-٣٢)، تهذيب السنن (١/ ٦٩)، كتاب الصلاة (٩٠)، الفروسية (١٥٩)، مفتاح دار السعادة (١/ ١٨٩).

وتنقسم دلالة الالتزام إلى ثلاثة أقسام:

دلالة اقتضاء، وإشارة، وإيماء أو تنبيه.

ووجه ضبطه أنّ المدلول لا يخلو: إمّا أن يكون مقصوداً للمتكلّم، أو لا يكون.

فإن كان مقصوداً للمتكلِّم فهو قسمان:

أحدهما: أن يتوقّف عليه صدق اللّفظ، أو يتوقّف عليه صحّته عقلاً، أو يتوقّف عليه صحّته شرعاً. وهو دلالة الاقتضاء.

مثال ما يتوقّف عليه صدق اللّفظ قوله ﷺ: **«إنّ الله وضع عن أمّتي**

---

(١) انظر: «شرح تنقيح الفصول» (٢٦)، «تقريب الوصول» لابن جزي (١٠٦)، «التعريفات» (١٠٤)، «البحر المحيط» (٢/٣٦)، «شرح الكوكب المنير» (١/١٢٦)، «التحبير» (٦/٢٨٦٧)، «إرشاد الفحول» (١٧٨).

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1].

فإنّ ذات الخطأ والنسيان والإكراه لم يوضعوا، فلا بدّ من لفظ يتضمّن ما يتوقّف عليه الصدق، وهو الإثم أو المؤاخذة أو نحوهما.

ومثال ما يتوقّف عليه صحّته عقلاً قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، أي أهل القرية، وأهل العير، فلا بدّ من إضمار «أهل» لصحّة الملفوظ به عقلاً، لأنّ القرية والعير لا يسألان.

ومثال ما يتوقّف عليه صحّته شرعاً، قول القائل: «اعتق عبدك عنّي على ألف»، فإنّه يستدعي تقدير الملك، أي ملكاً لي، لأنّ العتق بدون الملك لا يصحّ شرعاً.

وثانيهما: أن يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً، فيفهم منه التعليل ويدلّ عليه، وإن لم يصرِّح به. وهو دلالة الإيماء أو التنبيه.

وقد أشار إليها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع مختلفة من كتبه، منها:

ما ذكره في مسألة: إلحاق الولد بأمّه عند انقطاع نسبه من جهة أبيه. قال:

«وعليه يدلّ القرآن بألطف إيماء وأحسنه، فإنّ الله سبحانه جعل عيسى من ذرّيّة إبراهيم بواسطة مريم أمِّه، وهي من صميم ذريّة إبراهيم». [زاد المعاد: (٥/ ٤٠١)]

ومنها ما ذكره في مسألة الفطر للتقوّي على الجهاد، فقال:

«إذا جاز فطر الحامل والمرضع لخوفهما على ولديهما، وفطر من يخلص الغريق، ففطر المقاتلين أولى بالجواز، ومن جعل هذا من المصالح

---

(١) رواه ابن ماجه (رقم: ٢٠٤٥) عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهو حديث صحيح. انظر: «الإرواء» (رقم: ٨٢).

المرسلة فقد غلط، بل هذا من باب قياس الأولى، ومن باب دلالة النصّ وإيمائه». [بدائع الفوائد (٤/ ٤٥)]. وانظر: المصدر نفسه (٣/ ١٧)، وزاد المعاد (٣/ ٦٦١، و٥/ ١٢٠، ٧٤٢، ٧٧٥)، إغاثة اللهفان (١/ ٥٤)، مدارج السالكين (١/ ٣٨١)، والفروسية (٧٩).

وأمّا الثاني: وهو ما لا يكون مقصوداً للمتكلّم، فهو دلالة الإشارة[1].

وقد ضبط الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ شروطاً لصحّتها فقال:

«وهي تصحّ بثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون المعنى صحيحاً في نفسه.

الثاني: أن لا يكون في اللّفظ ما يضادّه.

الثالث: أن يكون بينه وبين معنى اللّفظ الذي وضع له قدر مشترك يفهم بواسطته. فإذا كانت دلالة الإشارة مؤيّدة بهذه الأصول الثلاثة فهي إشارة صحيحة».

ثمّ ذكر لذلك أمثلة كثيرة فقال:

«منها قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٩] فحقيقة هذا أنه لا يمسّ محلّه إلاّ المطّهر، وإشارته أنّه لا يجد حلاوته، ويذوق طعمه، ويباشر حقائق قلبه إلاّ القلب المطهَّر من الأنجاس والأدناس، وإلى هذا المعنى أشار البخاري في صحيحه[2]، فهذه من أصحّ الإشارات.

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾

---

(١) انظر: «المستصفى» (٢/ ١٨٦)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ٦١)، «روضة الناظر» (٢/ ٧٧٠)، «شرح العضد» (٢/ ١٧١)، «رفع الحاجب» (٣/ ٤٨٢)، «البحر المحيط» (٤/ ٦)، «التحبير» (٦/ ٢٨٦٧)، «شرح الكوكب» (٣/ ٤٧٣).

(٢) في كتاب التوحيد باب قول الله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ﴾. انظر: «صحيح البخاري مع فتح الباري» (١٣/ ٥١٧).

[الانفطار: ١٣-١٤]، أشارت هذه الآية أنّ برّ القلب يوجِبُ نعيمَ الدّنيا، ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾، أشارت هذه الآية أنّ فجوره يوجب جحيمها، وهذا قد يقال: إنّه مراد مع النّعيم والجحيم الأكبرين، وقد يقال: إنّه مفهوم بإشارة الآية وهو أظهر.

ومنها قوله عن نبيّه: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَـٰحِبِهِۦ لَا تَحْـزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤١]. فمن أصحّ الإشارات إشارة هذه الآية، وهي أنّ من صَحِب الرّسول ﷺ وما جاء به ـ بقلبه وعمله، وإن لم يصحبه ببدنه ـ، فإنّ الله معه.

ومنها: قوله تعالى لرسوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنفال: ٣٣]، فأشارت هذه الآية أنّ محبّة الرّسول ﷺ وحقيقة ما جاء به إذا كان في القلب، فإنّ الله لا يعذّبه لا في الدّنيا ولا في الآخرة، وإذا كان وجود الرّسول في القلب مانعاً من تعذيبه، فكيف بوجود الرّب تعالى في القلب؟ فهاتان إشارتان.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] فدلالة لفظها أنه لا يغيّر نعمه التي أنعم بها على عباده حتى يغيِّروا طاعته بمعصيته، كما قال في الآية الأخرى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]، فدلالة لفظها أنّه لا يغيِّر نعمه التي أنعم بها على عباده حتّى يغيِّروا ما بأنفسهم من المعصية إلى الطّاعة، كما قال العباس عمّ رسول الله ﷺ: «**ما نزل بلاء إلاّ بذنب ولا رفع إلاّ بتوبة**»(١).

ومنه قول النبي ﷺ: «**لاَ تَدْخُلُ الْمَلاَئِكَةُ بَيتاً فِيهِ كَلْبٌ وَلاَ صُورَةٌ**»(٢).

---

(١) لم أقف عليه، وقد عزاه ابن القيّم في الداء والدواء (١١٨) لعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في بدء الخلق: باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم (رقم: ٣٣٢٣)، ومسلم في اللباس والزينة: باب تحريم تصوير صورة الحيوان (رقم: ٢١٠٦) عن أبي طلحة رضي الله عنه.

فإذا منع الكلب والصورة دخول الملك إلى البيت، فكيف تدخل معرفة الرّب ومحبّته في قلب ممتلئ بكلاب الشهوات وصورها؟

وكذلك قوله: «**لاَ أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلاَ جُنُبٍ**»[1]، فإذا حُرِّم بيتُ الرّب على الحائض والجنب، فكيف بمعرفته ومحبّته والتنعّم بذكره على حائض القلب وجنبه؟

فهذه إشارات صحيحة، وهي من جنس مقاييس الفقهاء بل أصحّ من كثيرٍ منها». [الكلام على مسألة السماع (٣٩٥-٣٩٨)] وانظر: مدارج السالكين (١/ ٣٨١، ٢/ ٤١٨)، وزاد المعاد (٥/ ١٢٤). إعلام الموقّعين (١/ ٣٥٩، ٢/ ٧٨) زاد المعاد (٢/ ٢٩، ٣/ ٦٦١، ٥/ ١٢٠-١٢٤، ٤٠١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٧٥)، إغاثة اللهفان (١/ ٥٤)، مدارج السالكين (١/ ٣٨١)، الفروسية (٧٩)، بدائع الفوائد (٣/ ١٧، ٢٥، ٤/ ٤٥).

وقد أنكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ على أهل الظاهر في أخذهم بظواهر الألفاظ دون رجوعهم إلى دلالة الإيماء والتنبيه والإشارة، فقال في معرض بيانه لأخطائهم:

«الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دلّ عليه النصّ، ولم يفهموا دلالته عليه! وسبب هذا الخطأ حصرهم الدّلالة في مجرّد ظاهر اللّفظ، دون إيمائه، وتنبيهه، وإشارته، وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ضرباً ولا سبّاً

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة: باب في الجنب يدخل المسجد (رقم: ٢٣٢) عن عائشة، وابن ماجه في الطهارة وسننها: باب ما جاء في اجتناب الحائض المسجد (رقم: ٦٤٥) عن أمّ سلمة.

والحديث ضعّفه بعضهم، منهم: ابن حزم والبيهقي وعبد الحقّ الإشبيلي، ومال إليه الشيخ الألباني، وصحّحه ابن خزيمة (رقم: ١٣٢٧)، وحسّنه ابن القطان والحافظ الزيلعي، والله أعلم.

انظر: «نصب الراية» (١/ ١٩٣)، «التلخيص الحبير» (١/ ١٤٠)، «إرواء الغليل» (رقم: ١٢٤).

ولا إهانةً غير لفظ «أف»، فقصّروا في فهم الكتاب، كما قصّروا في اعتبار الميزان». [إعلام الموقّعين (١/ ٣٣٨)].

المبحث الثاني: المفهوم.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المفهوم.

أشار ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى بيان حدّه فقال:

«والمفهوم إنّما يقتضي أنّ الحكم في المسكوت ليس مماثلاً للحكم في المنطوق[1]». [إعلام الموقّعين (١/ ٣٦٨)]

المطلب الثاني: أنواع المفهوم.

ينقسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.

الأوّل: مفهوم الموافقة: وفيه ثلاث مسائل:

الأولى: تعريفه: وهو أن يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ، ويسمّى عند الأكثرين: «فحوى الخطاب» و«تنبيه الخطاب» و«مفهوم الخطاب»، ويسمّيه بعضهم: «لحن الخطاب»، وبعضهم يفرّق بين «الفحوى» و«لحن الخطاب»[2]،

---

(١) وهو مقارب لتعريف بعض الأصوليّين، وعرّفه بعضهم بأنّه: «ما دلّ عليه اللّفظ خارج محلّ النطق»، ليقابلوا به تعريف المنطوق، وقيل غير ذلك.

انظر: «الإحكام» (٣/٦٣)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/١٧١)، «المستصفى» (٢/١٩١)، البحر المحيط» (٤/٥)، «التحبير» (٦/٢٨٧٥).

(٢) الفحوى واللّحن: بمعنى واحد من حيث اللّغة، ففحوى الكلام: معناه ولحنه، وفهمت من فحوى كلامه وفهمت من لحن كلامه بمعنى. قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، أي فحواه ومعناه.

فلذلك قال القاضي عبد الوهاب هٰهنا: اللّغة تقتضي الاصطلاحي.

ويرى ابن السبكي أنّ المسكوت عنه إن كان أولى من المنطوق به فهو فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً له فهو لحن الخطاب. وتبعه الإمام الشوكاني. ولا مشاحة في الاصطلاح، ولهذا اعتبر الإمام القرافي الخلاف لفظيّاً، اصطلاحياً لا لغوياً. =

وسمّاه الحنفية: «دلالة النص»[1]، وصرّح به الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «بدائع الفوائد» (٤/ ٤٥).

المسألة الثانية: حجّيته: جزم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّه حجّة، وأنكر على من لم يعتدّ به[2]. قال:

«وهل يستريب عاقلٌ في أنّ النبيّ ﷺ لمّا قال: «**لاَ يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ**»[3]، إنّما كان ذلك، لأنّ الغضب يشوِّش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النّظر، ويعمى عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهي على الغضب وحده دون الهمّ المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشّديد، وشغل القلب المانع من الفهم، فقد قلّ فقهه وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلّم. والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنّما هي مقصودة للمعاني، والتوصّل بها إلى معرفة مراد المتكلِّم. ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللّفظ أقوى، وقد يتقاربان، كما إذا قال الدّليل لغيره: «لا تسلك هذا الطريق، فإنّ فيها من يقطع الطريق أو هي مَعْطَشَة مَخُوَفة»، عَلِمَ هو ـ وكلّ سامعٍ ـ أنّ قصده أعمّ من لفظه، وأنه أراد نهيه عن كلّ طريق هذا شأنها، فلو خالفه،

= انظر: «لسان العرب» مادّة: فحا ولحن، «المصباح المنير» (٤٦٤، ٥٥١)، «شرح التنقيح» (٥٣)، «الإبهاج» (١/ ٣٦٧)، «إرشاد الفحول» (١٧٨)

(١) انظر: «شرح اللمع» (ف/ ٤٢٢)، «العدّة» (١/ ١٥٢)، «مختصر ابن الحاجب مع البيان» (٢/ ٤٣٧)، «إحكام الفصول» (ف/ ٥٤٣، ٥٤٤)، «أصول ابن مفلح» (٣/ ١٠٥٩)، «شرح الكوكب» (٤٨١)، «الإحكام» (٣/ ٦٣)، «أصول السرخسي» (١/ ٢٤١)، «ميزان الأصول» (٣٩٨)، «كشف الأسرار» (١/ ٧٣)، «تيسير التحرير» (١/ ٩٠)، «فواتح الرحموت» (١/ ٤٠٨)، «البحر المحيط» (٤/ ٧)، «تقريب الوصول» (١٦٧)، «نهاية السول» (١/ ٣١٣).

(٢) قال الآمديّ: «هذا ممّا اتفق أهل العلم على صحّة الاحتجاج به إلاّ ما نقل عن داود الظاهري أنّه قال: إنّه ليس بحجّة». «الإحكام» (٣/ ٦٤ ـ ٦٥).

(٣) سبق تخريجه في ص٣٧٨.

وسلك طريقاً أخرى عَطِبَ بها حَسُنَ لَوْمه، ونسب إلى مخالفته ومعصيته، ولو قال الطبيب للعليل وعنده لحم ضأن: «لا تأكل الضّأن، فإنّه يزيد في مادة المرض» لفَهِمَ كلّ عاقلٍ منه أنّ لحم الإبل والبقر كذلك، ولو أكل منهما لَعُدَّ مُخالفاً، والتحاكم في ذلك إلى فطر النّاس وعقولهم، ولو منّ عليه غيره بإحسانه فقال: «والله لا أكلت له لقمةً، ولا شربت له ماءً»، يريد خلاصه من مِنّته عليه، ثمّ قَبِلَ منه الدّراهم والذّهب والثياب والشّاة ونحوها لعَدَّهُ العقلاء واقعاً فيما هو أعظم مما حلف عليه، ومرتكباً لذروة سَنامِه، ولو لامَهُ عاقلٌ على كلامه لمن لا يليق به محادثته من امرأة أو صبيّ فقال: «والله لا كلمته» ثمّ رآه خالياً به، يؤاكله ويشاربه، ويعاشره، ولا يكلّمه، لَعَدُّوهُ مرتكِباً لأشدّ مما حلف عليه وأعظمه.

وهذا ممّا فطر الله عليه عباده، ولهذا فهمت الأمّة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، جميعَ وجوه الانتفاع من اللّبس والركوب والمسكن وغيرها، وفهمت من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، إرادةَ النّهي عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل، وإن لم تَرِدْ نصوصٌ أخرى بالنّهي عن عموم الأذى؛ فلو بصق رجلٌ في وجه والديه وضربهما بالنّعل، وقال: «إنّي لم أقل لهما أفّ» لعدّه النّاس في غاية السّخافة والحماقة والجهل من مجرّد تفريقه بين التأفيف المنهيِّ عنه وبين هذا الفعل قبل أن يبلغه نهي غيره، ومَنْعُ هذا مكابرة للعقل والفهم والفطرة. فمن عرف مراد المتكلّم بدليلٍ من الأدلّة وجب اتّباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنّما هي أدلّة يستدلّ بها على مراد المتكلّم، فإذا ظهر مراده، ووضح ـ بأيّ طريق كان ـ عُمِل بمقتضاه، سواءٌ كان بإشارةٍ أو كتابةٍ أو بإيماءةٍ أو دلالةٍ عقليةٍ أو قرينةٍ حاليةٍ أو عادةٍ له مطّردةٍ لا يخلّ بها، أو من مقتضى كماله، وكمال أسمائه وصفاته، وأنّه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقّن مصلحته. وأنّه يستدلّ على إرادته للنظير بإرادة نظيره، ومثله، وشَبَهِهِ، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومشبهه، فيقطع العارف به، وبحكمته وأوصافه على أنّه يريد هذا، ويكره هذا، ويحبّ هذا، ويبغض هذا». [إعلام الموقّعين (١/ ٢١٧-٢١٨)]

وانظر: المرجع نفسه (١/ ١٣٠، ١٣٨، ٢٦٩، ٣٣٥، ٣٦٢، ٣٧١، ٣٧٤، و٢/ ٣٨، ٣٤٧، و٤/ ١٠٠)، بدائع الفوائد (٤/ ٤٥، ١٢٩)، زاد المعاد (٥/ ٧٧٥، ٧٧٧)، تهذيب السنن (١/ ٧٠ و٤/ ١١٩، و٥/ ١٣٣، ٢٦٢)، مدارج السالكين (٢/ ٤٢٦)، مفتاح دار السعادة (٢/ ١١٧، ٤٨٠)، الفروسية (١٧٢)، طلاق الغضبان (٩٧).

المسألة الثالثة: دلالته:

جنح الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ مفهوم الموافقة قياسٌ جليٌّ[1]، وأطلق عليه ـ أيضاً ـ لفظ: «**قياس الأولى**» انظر: إعلام الموقّعين (١/ ١٣٠، ١٣٨، ٣١٢، ٣٧٤، و٤/ ١٠٠)، بدائع الفوائد (٤/ ٤٥، ١٢٩)، زاد المعاد (٥/ ٩٩)، وتهذيب السنن (٥/ ١٣٣).

الثاني: مفهوم المخالفة.

وفيه أربع مسائل:

الأولى: تعريفه:

هو: «أن يكون المسكوت مخالفاً للمنطوق في الحكم». ويسمّى:

---

(١) وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه واختاره الشيرازي، والقفّال، وابن برهان، وابن السبكي وغيرهم، واختاره من الحنابلة ابن أبي موسى، وابن الجوزي، وأبو الخطاب، والحلواني، والطوفي وغيرهم، لأنّه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي، وهذا هو القياس.
وذهب الحنفية والمالكية إلى أنّ دلالته لفظية، لأنّه يفهم لغةً قبل شرع القياس. واختاره القاضي أبو يعلى وابن عقيل، وحكاه عن الحنابلة، ونصّ عليه أحمد، واختاره أيضاً جماعة من الشافعية والمتكلمين كالآمدي والغزالي وابن القشيري.
انظر: المستصفى (٢/١٩٠)، «العدة» (١/١٥٣)، «الإحكام» (٣/٦٥)، «روضة الناظر» (٢/٧٧٢)، «شرح اللمع» (ف/٤٢٢)، «إحكام الفصول» (ف/٥٤٤)، «بيان المختصر» (٢/٤٤٠)، «أصول السرخسي» (١/٢٤١)، «كشف الأسرار» (١/٧٣)، «المسودة» (ص ٣٤٦)، «أصول ابن مفلح» (٣/١٠٦١)، «البحر المحيط» (٤/١٠)، «قواطع الأدلة» (٢/٥)، «مختصر الروضة» (٢/٧١٧)، «التحبير» (٦/٢٨٨٢)، «الوصول» (١/٣٣٦).

«دليل الخطاب»، وقد ورد هذا على لسان ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ كما في إعلام الموقّعين (١/ ٣٦٩)، ويسمّيه بعضهم: «لحن الخطاب»[1].

المسألة الثانية: حجّيته:

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الاعتداد بمفهوم المخالفة، إلاّ أنّه يرى أنّ الاحتجاج به يرجع إلى طريقين: طريق التعليل أو طريق التخصيص، فقال في تقرير ذلك:

«إنّ أدلّة المفهوم ترجع إلى شيئين: أحدهما: التخصيص. والآخر: التعليل.

فأمّا التخصبص: فهو أنّ تخصيص الحكم بالمذكور يقتضي نفي الحكم عمّا عداه، وإلاّ بطلت فائدة التخصيص، وهذا لا يقتضي العموم وسلب حكم المنطوق عن جميع صور المفهوم، لأنّ فائدة التخصيص قد تحصل بانقسام صور المفهوم إلى ما يسلب الحكم عن بعضها، ويثبت لبعضها ثبوت تفصيل فيه، فيثبت له حكم المنطوق على وجهٍ دون وجهٍ، إمّا بشرط لا تجب مراعاته في المنطوق، وإمّا في وقت دون وقت.

وأمّا التعليل، فإنّهم قالوا: ترتيب الحكم على هذا الوصف المناسب له يقتضي نفي الحكم عما عداه، وإن لم يكن الوصف المذكور علّةً»[2] [انظر: طريق الهجرتين (٤٤٣-٤٤٤)، إعلام الموقّعين (١/ ٣٦٨-٣٦٩)، تهذيب السنن (١/ ٦١، ٧٠)].

---

(١) وهناك تعاريف أخرى تدلّ على معنى واحد.

انظر: «العدّة» (١/١٥٤)، «شرح اللمع» (ف/٤٢٨)، «المستصفى» (٢/١٩١)، «شرح تنقيح الفصول» (٥٣)، «رفع الحاجب» (٣/٥٠٠)، «أصول ابن مفلح» (٣/١٠٦٥)، «البحر المحيط» (٤/١٣).

(٢) انظر: «أصول ابن مفلح» (٢/٨٥٣).

المسألة الثالثة: شروط العمل بمفهوم المخالفة.

يشترط في العمل بمفهوم المخالفة شروط، قد أشار إليها الإمام ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع متفرّقة من كتبه، منها:

أوّلاً: أن لا يكون خرج مخرج الغالب.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣].

قال ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأمّا كونها في حجره، فلما كان الغالب ذلك ذكره لا تقييداً للتحريم به، بل هو بمنزلة قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]». [زاد المعاد (٥/ ٢٥١)].

وحكى اتّفاق العلماء على أنّه ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له. كما في تهذيب السنن (٣/ ٤٢٥)، وانظر: المرجع نفسه (٥/ ١٢٣)، إعلام الموقّعين (٢/ ٥١)، زاد المعاد (٥/ ٤٥٩)، بدائع الفوائد (٣/ ٢٥١).

الثاني: أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو قياس.

وأومأ إلى هذا في تعليقه على حديث القُلَّتين[1] مُعْتَرِضاً على القائلين به:

«وأما تقديمكم للمفهوم من حديث القلّتين على القياس الجليِّ فمِمَّا

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة: باب ما ينجس من الماء (رقم: ٦٣ ـ ٦٥)، والترمذي في الطهارة: باب منه آخر (رقم: ٦٧)، والنسائي في المياه: باب التوقيت في الماء (رقم: ٣٢٧)، وابن ماجه في الطهارة: باب مقدار الماء الذي لا ينجس (رقم: ٥١٧ ـ ٥١٨) عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**»، وفي رواية لأبي داود: «**فإنّه لا ينجس**»، ولابن ماجه: «**لا ينجّسه شيء**».

وصحّحه جمع من الأئمة، منهم: ابن خزيمة (٤٩/١)، وابن حبان (١٢٤٩)، والحاكم (رقم: ٤٥٨ فما بعده) وزاد على شرط الشيخين، وأقرّه الذهبي، والبيهقي (٢٦٠/١)، وابن منده والطحاوي، نقله عنهما ابن الملقّن والواذياشي.

انظر: «خلاصة البدر المنير» (٨/١)، «تحفة المحتاج» (١٤١/١)، «نصب الراية» (١٠٤/١)، «التلخيص الحبير» (١٦/١)، «إرواء الغليل» (رقم: ٢٣).

يخالفكم فيه كثيرٌ من الفقهاء والأصوليّين، ويقولون: القياسُ الجليُّ مقدّمٌ عليه، وإذا كانوا يقدّمون القياس على العموم الذي هو حجّة بالاتّفاق، فَلأنْ يقدّم على المفهوم المختلف في الاحتجاج به أولى. ثمّ لو سلّمنا تقديم المفهوم على القياس في صورةٍ ما فتقديم القياس هٰهنا متعيّن لقوّته، ولتأيّده بالعمومات، ولسلامته من التناقض الملازم لمن قدّم المفهوم كما سنذكره، ولموافقته لأدلّة الشرع الدالّة على عدم التحديد بالقلّتين، فالمصير إليه أولى ولو كان وحده، فكيف بما معه من الأدلّة؟ وهل يعارض مفهومٌ واحدٌ لهذه الأدلّة من الكتاب، والسنّة، والقياس الجليّ، واستصحاب الحال، وعمل أكثر الأمّة، مع اضطراب أصلِ منطوقه، وعدم براءته من العلّة والشذوذ؟». [تهذيب السنن (١/ ٧٠)] وانظر: إعلام الموقّعين (٤/ ٣٤٣)، الطرق الحكمية (٩٨).

الثالث: أن لا يخرج جواباً لسؤال.

ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ هذا الشرط في مسألة الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ، عند تعليقه على حديث ابن عباس من رواية أبي داود[1] عن طاووس: «أنّ رجلاً يقال له: أبو الصهباء، كان كثير السؤال لابن عباس قال: أما علمت أنّ الرّجل كان إذا طلّق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدةً على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدراً من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: بلى! كان الرجل إذا طلّق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدراً من إمارة عمر. فلمّا رأى النّاس قد تتابعوا فيها قال: أجيزهن عليهم». قال:

«ورواية طاووس نفسه عن ابن عباس ليس في شيء منها قبل الدخول. وإنّما حكى ذلك طاووس عن سؤال أبي الصهباء لابن عباس، فأجابه ابن عباس بما سأله عنه. ولعلّه إنّما بلغه جَعْلُ الثلاثِ واحدة في حقّ مطلّق قبل الدخول، فسأل عن ذلك ابن عباس، وقال: كانوا يجعلونها واحدة. فقال له

---

(١) أخرجه أبو داود في الطلاق: باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث (رقم: ٢١٩٩)، وصحّحه ابن القيّم، والشيخ الألباني في الإرواء (١٢٢/٧).

ابن عباس: نعم. أي الأمر على ما قلت، وهذا لا مفهوم له، فإنّ التّقييدَ في الجواب وقع في مقابلة تقييدِ السّؤال. ومثل هذا لا يعتبر مفهومه. نعم لو لم يكن السؤال مقيّداً فقيّد المسئولُ الجوابَ كان مفهومُه معتبراً، وهذا كما إذا سئل عن فأرةٍ وقعت في سمن فقال: «**إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمْنِ فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوهُ**»[1] لم يدلّ ذلك على تقييد الحكم بالسمن خاصة» [إغاثة اللهفان (١/ ٢٨٤-٢٨٥)].

الرابع: أن لا يكون هناك سببٌ خاص يقتضي التخصيص بالمنطوق[2]. قال رَحِمَهُ اللَّهُ في تقرير ذلك:

«أين في ظاهر القرآن إثبات ساقٍ واحدٍ لله، وجَنْبٍ واحدٍ؟ فإنّه سبحانه قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وقال: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، فعلى تقدير أن يكون السّاق والجَنْب من الصفات، فليس من ظاهر القرآن ما يوجب أنّه لا يكون له إلاّ ساقٌ واحدٌ، وجنبٌ واحد، فلو دلّ على ما ذكرت لم يدلّ على نفي ما زاد على ذلك لا بمنطوقه ولا بمفهومه؛ حتّى إنّ القائلين بمفهوم اللّقب لا يدلّ ذلك عندهم على نفي ما عدا المذكور، لأنّه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بالاتّفاق، وليس المراد بالآيتين إثبات الصّفة حتّى يكون تخصيص أحد الأمرين بالذكر مراداً. بل المقصود حكمٌ آخر، وهو بيان تفريط العبد في حقّ الله، وبيان سجود الخلائق إذا كشف عن ساق، وهذا حكمٌ قد يختصّ بالمذكور دون غيره، فلا يكون له مفهوم». [الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٤-٢٤٥)] وانظر: تهذيب السنن (١/ ٧١)، الكلام على مسألة السماع (٣٢٠).

---

(١) أخرجه البخاري في الذبائح والصيد: باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب (رقم: ٥٥٣٨ ـ ٥٥٣٩ ـ ٥٥٤٠) عن ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بلفظ: سئل النبيّ ﷺ عن فأرة سقطت في سمن فقال: **ألقوها**... فذكره.

(٢) وهناك شروط أخرى ذكرها العلماء. انظر: «البحر المحيط» (١٩/٣ ـ ٢٤)، «مفتاح الوصول» (٩٢ ـ ٩٤)، «إرشاد الفحول» (١٧٩)، «تفسير النصوص» (٦٧٢/٢).

المسألة الرابعة: أنواع مفهوم المخالفة.

ينقسم مفهوم المخالفة إلى أنواع، أوصلها بعضهم إلى عشرة أنواع، وسأذكر هنا خمسة أنواع حسب ما وقفت عليه من كلام ابن القيّم رحمه الله في ذلك، وهي:

الأول: مفهوم الصفة[1].

وقد اعتدّ به الإمام ابن القيّم[2] رحمه الله فقال:

«وأمّا كون المفهوم حجّة فله طريقان: أحدهما: التخصيص. والثاني: التعليل.

أمّا التخصيص: فهو أن يقال تخصيص الحكم بهذا الوصف والعدد لا بدّ له من فائدة، وهي نفي الحكم عمّا عدا المنطوق.

---

(١) وبُدِأ به لأنّه رأس المفاهيم، حتّى قال الجويني: «لو عبّر معبِّر عن جميع المفاهيم بالصفة كان ذلك متّجهاً، لأنّ المعدود والمحدود موصوفان بعددهما وحدّهما، وكذا سائر المفاهيم».

وحدّه هو: «تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف». نحو «**في سائمة الغنم زكاة**». والمراد بالصفة عند الأصوليّين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختصّ، ليس بشرط ولا غاية. ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة، ويشهد لذلك تمثيلهم بـ «**مطل الغني ظلم**»، مع أنّ التقييد به إنّما هو بالإضافة فقط، وقد جعلوه صفة.

انظر: «البحر المحيط» (٣/٣٠)، «التحبير» (٦/٢٩٠٤)، «إرشاد الفحول» (١٨١).

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء، وأكثر المتكلّمين، وحكي عن مالك والشافعي وأحمد؛ وهو قول بعض الحنفية مثل الكرخي وغيره؛ وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه والظاهرية إلى عدم الأخذ به، واختاره جماعة من المالكية، وصحّحه الباجي، وأبو بكر الباقلاني وابن سريج وأبو حامد المروزي من الشافعية، وأبو الحسن التميمي من الحنابلة، واختاره أيضاً الغزالي والآمدي والصحيح الأول.

انظر: «التقريب والإرشاد» (٣/٣٣٢)، «العدة» (٢/٤٤١)، «شرح اللمع» (ف/٤٢٩)، «التلخيص» (ف/٨١٢)، «المستصفى» (٢/٢٠٤)، «الإحكام» للآمدي (٣/١٠)، «الإحكام» لابن حزم (٧/٣)، «إحكام الفصول» (ف/٥٥١)، «روضة الناظر» (٢/٧٧٦)، «كشف الأسرار» (٢/٢٥٣)، «قواطع الأدلّة» (٢/١٠)، «أصول السرخسي» (١/٢٥٦)، «ميزان الأصول» (٤٠٥)، «التحبير» (٦/٢٩٠٤).

وأمّا التعليل: فيختصّ التعليل بمفهوم الصِّفة، وهو أنّ تعليق الحكم بهذا الوصف المناسب يدلّ على أنّه علّة له فينتفي الحكم بانتفائها». [تهذيب السنن (١/ ٦١)].

ومن الأمثلة التي تدلّ على اعتداده بمفهوم الصفة، ما ذكره في المسألة «شفعة الجوار»، فقد ذكر حديث جابر من طريق عبد الملك بن أبي سليمان: «**الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ يُنْتَظَرُ بِهَا، وَإِنْ كَانَ غَائِباً، إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِداً**»، وعزاه لأهل السنن الأربعة[1]، وصحّحه.

ومن طريق أبي سلمة: «**الشُّفْعَةَ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ**»[2]. ثمّ ذكر خلاف العلماء في العمل بالحديثين، واختار أنْ لا تعارض بينهما، وأنّ الشفعة تثبت عند الاشتراك في حقّ من حقوق الملك، كالطريق والماء ونحوه، وتنتفي عند تميّز كلّ ملك بطريقه. قال موضِّحاً ذلك:

«وحديث جابر الذي أنكره من أنكره على عبد الملك صريحٌ فيه. فإنّه قال: «**الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ**[3] **يُنْتَظَرُ بِهِ، وَإِنْ كَانَ غَائِباً إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا**

---

(١) أخرجه أبو داود في البيوع: باب في الشفعة (رقم: ٣٥١٨)، والترمذي في الأحكام: باب ما جاء في الشفعة للغائب (رقم: ١٣٦٩)، وابن ماجه في الشفعة: باب الشفعة بالجوار (رقم: ٢٤٩٤) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.
ولم يروه النسائي، وإنّما أخرجه من حديث أبي رافع كما سيأتي، وهو حديث صحيح كما قال ابن القيّم.
انظر: «نصب الراية» (٤/١٧٣)، و«إرواء الغليل» (رقم: ١٥٤٠).

(٢) أخرجه البخاري في الشفعة: باب الشفعة فيما لم يقسم... (رقم: ٢٢٥٧)، ومسلم في المساقاة: باب الشفعة (رقم: ١٦٠٨).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في الشفعة: باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع (رقم: ٢٢٥٨)، وأبو داود (٣٥١٦)، والنسائي في البيوع: باب الشفعة وأحكامها (رقم: ٤٧١٦)، وابن ماجه (رقم: ٢٤٩٨) من حديث أبي رافع رضي الله عنه. وكأنّ ابن القيّم رحمه الله خلط بين حديث أبي رافع هذا، وحديث جابر المتقدّم في حديث واحد، والله أعلم.
والسقب: ـ بالسين، وكذا الصاد المهملتين، ـ في الأصل القرب، يقال: سَقِبت الدار=

وَاحِداً». فأثبت الشفعة بالجوار مع اتّحادِ الطريق، ونفاها به مع اختلاف الطريق بقوله: «**فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ**»، فمفهوم حديث عبد الملك هو بعينه منطوق حديث أبي سلمة: فأحدهما يصدّق الآخر ويوافقه لا يعارضه ويناقضه، وجابر روى اللّفظين؛ فالذي دلّ عليه حديث أبي سلمة عنه من إسقاط الشفعة عند تصريف الطرق وتمييز الحدود هو بعينه الذي دلّ عليه حديث عبدالملك عن عطاء عنه بمفهومه، والذي دلّ عليه حديث عبد الملك بمنطوقه هو الذي دلّت عليه سائر أحاديث جابر بمفهومها. فتوافقت السُّنن بحمد الله وائتلفت، وزال عنها ما يظنّ بها من التعارض». [إعلام الموقّعين (٢/ ١٣١)، وكذا تهذيب السنن (٥/ ١٦٨)].

وانظر أمثلة أخرى في: بدائع الفوائد (٣/ ١٧)، زاد المعاد (٥/ ٣٧١، ٥٦٢)، تهذيب السنن (١/ ٦٦، ٥/ ٤٠٢)، مدارج السالكين (١/ ٣١٩).

النوع الثاني: مفهوم الشرط.(١)

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى اعتباره(٢) فقال:

= وأسقبت أي قربت. «النهاية في غريب الحديث» (٢/ ٣٧٧).

(١) وهو: «ما علّق من الحكم على شيء بأداة الشرط مثل «إن» و«إذا» ونحوهما»، وهو المسمى بـ«الشرط اللغوي»، لا الشرعي والعقلي.
انظر: «البحر المحيط» (٣/ ٣٧)، «التحبير» (٦/ ٢٩٢٩)، «إرشاد الفحول» (١٨١).

(٢) وهو قول الجمهور، وقال به أيضاً جماعة ممّن لم يقل بمفهوم الصفة كابن سريج، وابن الصباغ، وأبي الحسين البصري وغيرهم، ونقله أبو الحسن السهيلي عن أكثر الحنفية، ونصره الجويني ونقله عن أكثر العلماء.
ومنعه أكثر المعتزلة، والمحقّقون من الحنفية. ونقله ابن التلمساني عن مالك ـ وخالفه ابن القصار حيث نقل عنه أنّه حجة ـ.
والحقّ ما ذهب إليه الجمهور، وهو معلوم من لغة العرب والشرع. ولهذا بالغ إمام الحرمين في الردّ على من أنكره. وهو اختيار القاضي أبي بكر والباجي والغزالي والآمدي وغيرهم.
انظر: «التقريب» (٣/ ٣٦٣)، «البرهان» (ف/ ٣٥٧)، «المستصفى» (٢/ ٢٠٥)، «الإحكام» (٣/ ٨٤)، «قواطع الأدلّة» (٢/ ١١)، «مقدمة ابن قصار» (٨١)، «إحكام الفصول» (ف/ ٥٥٩)، «المعتمد» (١/ ١٥٢)، «التمهيد» لأبي الخطاب (ف/ ٧٥٥)، «أصول السرخسي» (١/ ٢٦٠)، «البحر المحيط» (٣/ ٣٧)، «رفع الحاجب» (٣/ ٥٣٥).

«إنّ تعليق الحكم بهذا الوصف المناسب يدلّ على أنّه علّة له، فينتفي الحكم بانتفائها، فإن كان المفهومُ مفهومَ شرطٍ فهو قويٌّ، لأنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، وإلاّ لم يكن شرطاً له». [تهذيب السنن (١/ ٦١)].

النوع الثالث: مفهوم العدد[١].

نفى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الاحتجاج بمفهوم العدد، قرّر هذا في مسألة السماع، في معرض ردّه على المبيحين له حيث استدلّوا بأدلّة، منها قوله ﷺ: **«صَوْتَانِ مَلْعُونَانِ: صَوْتُ وَيْلٍ عِنْدَ المُصِيبَةِ، وَصَوْتُ مِزْمَارٍ عِنْدَ نِعْمَةٍ[٢]»**[٣]. حيث قالوا: «إنّ مفهوم الخطاب يقتضي إباحة غير هذا».

فنازعهم في هذا الاستدلال، فقال معلّقاً على هذا الحديث:

«إنّ مثل هذا اللّفظ لا مفهوم له عند أكثر أهل العلم، فإنّ التخصيص في مثل هذا بالعدد لا يقتضي اختصاص الحكم به كقوله ﷺ: **«ثَلاَثٌ فِي أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ الجَاهِلِيَّةِ لاَ يَتْرُكُونَهُنَّ»**[٤]، لا يقتضي أنّه ليس فيهم من أمر الجاهلية غير هذه الثلاث، ومن قال من الفقهاء بمفهوم العدد، فإنّما يكون عنده حجّة، إذا لم يكن للتخصيص سببٌ آخر[٥]، وهنا التخصيص لكون

---

(١) وهو: «تعليق الحكم بعدد مخصوص يدلّ على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً»، انظر: «البحر المحيط» (٣/ ٤١)، «شرح الكوكب» (٣/ ٥٠٨).

(٢) بالمهملة، وفي الأصل: بالغين المعجمة، وهو تصحيف.

(٣) أخرجه البزار والضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة» (رقم: ٢٢٠١) عن أنس بلفظ: **«صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة: مزمار عند النعمة، ورنّة عند المصيبة»**. وصحّحه الشيخ الألباني في «تحريم آلات الطرب» (٥١ ـ ٥٢).

(٤) أخرجه مسلم في الجنائز: باب التشديد في النياحة (رقم: ٩٣٤) عن أبي مالك الأشعري أنّ النبيّ ﷺ قال: فذكره بلفظ: **«أربع في أمّتي من أمر الجاهلية لا يتركوهنّ: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة»**.

(٥) مثل: أن يقصد به التكثير كالألف والسبعين وغيرهما فيما جرى في لسان العرب للمبالغة، نحو: «جئتك ألف مرة فلم أجدك» فلا يدلّ بمجرّده على التحديد، وليس هذا محلّ خلاف، وإنّما الخلاف هو عند ذكر العدد نفسه، كاثنين وثلاثة. فأثبته=

هذين الصوتين كانا معتادين في زمنه وعلى عهده ﷺ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فإنّ القتل على هذه الصّفة هو الذي كان معتاداً على عهده في العرب». [الكلام عن مسألة السماع (٣٢٠)].

النوع الرابع: مفهوم اللقب[(١)].

ذهب ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّه ليس بحجّة[(٢)]، ذكر ذلك في مواضع مختلفة من كتبه، منها ما ذكره تعليقاً على قوله ﷺ: «**بَكِّرُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ، فَإِنَّ مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ الْعَصْرِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ**»، وعزاه إلى البخاري من حديث بريدة[(٣)] قال:

= الجمهور، ونقل عن مالك والشافعي وأحمد، واختاره أبو حامد والجويني والغزالي وابن الصباغ وابن السمعاني والرازي وغيرهم.

ومنعه المانعون بمفهوم الصفة كأبي حنيفة والقاضي والآمدي وغيرهم، واختاره الإمام الرازي وابن برهان وابن السبكي وغيرهم.

انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/٨٩)، «التمهيد» (٢/١٩٧)، «الوصول إلى الأصول» (١/٣٥٠)، «المعتمد» (١/١٤٦)، «البحر المحيط» (١/٤٣٢)، «شرح الكوكب» (٣/٥٠٨)، «أصول ابن مفلح» (٣/١٠٩٦)، «المحصول» (١/٢/٢١٦)، «التحبير» (٦/٢٩٣٩)، «قواطع الأدلّة» (٢/٤٢)، «الإبهاج» (١/٣٨٣).

(١) وهو: «تعليق الحكم بالاسم العلم، فيدلّ على أنّ ما عداه بخلافه». انظر: «روضة الناظر» (٢/٧٩٦)، «شرح الكوكب» (٣/٥٠٩)، «إرشاد الفحول» (١٨٢).

(٢) وهو مذهب أكثر العلماء واختاره القاضي أبو يعلى وابن عقيل وابن قدامة. وقال به بعض الشافعية كالدّقاق وغيره، وبعض المالكية كابن خويز منداد وابن القصّار، وحكاه أبو الخطاب عن أحمد ومالك وداود ونقله ابن مفلح عن أكثر الحنابلة.

انظر: «التمهيد» (ف/٧٦٦)، «الإحكام» (٣/٩٠)، «روضة الناظر» (٢/٧٩٦)، «الواضح» (٢/٤٥)، «البحر المحيط» (٣/٦٤)، «أصول ابن مفلح» (٣/١٠٩٧)، «البرهان» (ف/٣٧٥)، «المحصول» (١/٢/٢٢٥)، «إحكام الفصول» (ف/٥٥٣)، «شرح التنقيح» (٢٧١).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة: باب من ترك العصر (رقم: ٥٢٠) لكن جعل قوله: «بكّروا..» مدرجاً من كلام بريدة رضي الله عنه، والمرفوع هو قوله: «**من فاتته صلاة العصر...**» الحديث، ورواه ابن ماجه تامّاً في كتاب الصلاة: باب ميقات الصلاة في الغيم (رقم: ٦٨٦) بلفظ: «**بكّروا بالصلاة في يوم الغيم، فإنّه من فاتته صلاة**=

«فإن قيل: فأيّ فائدة في تخصيص صلاة العصر بكونها محبطة دون غيرها من الصلوات؟ قيل: الحديث لم يَنْفِ الحبوط بغير العصر إلاّ بمفهوم اللّقب، وهو مفهوم ضعيفٌ جدّاً، وتخصيص العصر بالذكر لشرفها من بين الصلوات». [كتاب الصلاة (٦٥-٦٦)] وانظر: إعلام الموقّعين (٢/ ٥١)، بدائع الفوائد (٣/ ٢٥١)، تهذيب السنن (٥/ ١٣٣)، الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٥).

لكن قرّر بأنّه يعمل به إذا دلّت عليه قرينة، ذكر هذا في الفوائد المتعلّقة بغزوة تبوك في قصّة تخلُّف كعب بن مالك وصاحبيه عنها، فقال:

«قول النبي ﷺ لكعب: «**أَمَّا هَذَا فَقَدْ صَدَقَ**»[1]، دليلٌ ظاهر في التمسُّكِ بمفهوم اللّقب عند قيام قرينة تقتضي تخصيص المذكور بالحكم، كقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩] وقوله ﷺ: «**جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِداً وَتُرْبَتُهَا طَهُوراً**»[2]، وقوله في الحديث: «**أَمَّا هَذَا فَقَدْ صَدَقَ**»، وهذا مما لا يشكّ السامع أنّ المتكلّم قصد تخصيصه بالحكم»[3]. [زاد المعاد (٣/ ٥٧٦-٥٧٧)]، وانظر: بدائع الفوائد (٣/ ٢٥١).

= **العصر...**» فذكره. والأوّل هو المحفوظ كما قال الألباني في «الإرواء» (رقم: ٢٥٥).

(١) هو قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في المغازي: باب حديث كعب (رقم: ٤٤١٨)، ومسلم في التوبة: باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه (رقم: ٢٧٦٩) عن كعب بن مالك.

(٢) أخرجه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة (رقم: ٥٢٢) عن حذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: فذكره بلفظ: «**وَجُعِلَتْ لَنَا الأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِداً، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُوراً إِذَا لَمْ نَجِدِ المَاءَ**».

(٣) وقد ذكر هذا القول ابن حمدان والقاضي أبو يعلى وقال: «أشار إليه أبو الطيب في موضع»، وقال المجد بن تيمية: إنّه لا يكون حجّة إلاّ أن يكون قد خصّه بعد سابق يعمّ له ولغيره. مثاله قوله: «**وترابها طهوراً**» بعد قوله: «**جعلت لي الأرض مسجداً**» قال: وأكثر مفهومات اللقب التي جاءت عن أحمد لا يخرج عما ذكرته لمن تدبّرها». انظر: «البحر المحيط» (٣/٢٥)، «المسودة» (٢٤ ـ ٢٥)، «أصول ابن مفلح» (٣/١٠٩٨)، «شرح الكوكب» (٣/٥١٠).

النوع الخامس: مفهوم الحصر[1]

وله صيغ منها الحصر بـ «إنّما»، ومنها حصر المبتدأ في الخبر سواء معروفاً باللام أو المضافة. ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّه يدلّ على الحصر، فقال في تعليقه على قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾ [الأعراف: ٣٣] قال:

«فهذه محرّمات على كلّ أحدٍ في كلّ حال على لسان رسول الله ﷺ، لا تباح قطّ، ولهذا أتى فيها «إنّما» المفيدة للحصر مطلقاً». [مفتاح دار السعادة (١/ ٤٨١-٤٨٢)] وانظر: إعلام الموقّعين (٤/ ١٧٣).

وقال أيضاً: «قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٣٨]، يقتضي الحصر من الطرفين: أن لا يخشاه إلاّ العلماء، ولا يكون عالماً إلاّ من يخشاه؛ فلا يخشاه إلاّ عالمٌ، وما من عالم إلاّ وهو يخشاه. فإذا انتفى العلم انتفت الخشية، وإذا انتفت الخشية دلّتْ على انتفاء العلم». [شفاء العليل (٣٤٤)].

وقال أيضاً في تعليقه على قوله ﷺ: **«مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»**[2].

«قوله: **«مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ»** يفيد الحصرَ، وأنّه لا مفتاح لها سواه،

---

(١) وهو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة «إنما» ونحوها. انظر: «شرح تنقيح الفصول» (٥٧).

(٢) أخرجه أبو داود في الطهارة: باب فرض الوضوء (رقم: ٦١)، والترمذي في أبواب الطهارة: باب ما جاء أنّ مفتاح الصلاة الطهور (رقم: ٣)، وابن ماجه في الطهارة وسننها: باب مفتاح الصلاة الطهور (رقم: ٢٧٥)، عن علي رضي الله عنه. وحسّنه البغوي في شرح السنّة (١/١٧)، وله شواهد يرتقي بها إلى درجة الصحّة، ولهذا صحّحه جمع من أهل العلم، منهم الحاكم في «المستدرك» (١/٢٢٤) وزاد: على شرط مسلم وأقرّه الذهبي، والنووي في «المجموع» (٣/٢٨٩).
انظر: «نصب الراية» (١/٣٠٧)، «التلخيص الحبير» (١/٢١٦)، «إرواء الغليل» (رقم: ٣٠١).

من طريقين: **أحدهما**: حصر المبتدأ في الخبر إذا كانا معرّفتين. فإنّ الخبر لا بدّ وأن يكون مُساوياً للمبتدأ أو أعمّ منه، ولا يجوز أن يكون أخصّ منه. فإذا كان المبتدأ معرّفاً بما يقتضي عمومه كـ «اللاّم» و«كلّ» ونحوهما. ثمّ أخبر عنه بخبرٍ اقتضى صحّة الإخبار أن يكون إخباراً عن جميع أفراد المبتدأ، فإنّه لا فردَ من أفراده إلاّ والخبر حاصلٌ له. وإذا عُرِف هذا لَزِمَ الحصر، وأنّه لا فرد من أفراد ما يفتتح به الصّلاة إلاّ وهو الطّهور. فهذا أحد الطريقين.

والثاني: أنّ المبتدأ مضاف إلى الصّلاة، والإضافة تعمّ؛ فكأنّه قيل: جميع مفتاح الصلاة هو الطّهور. وإذا كان الطّهور هو جميع ما يفتح به لم يكن لها مفتاح غيره. ولهذا فهم جمهور الصحابة والأمّة أنّ قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٣]، أنّه على الحصر، أي مجموع أجلهنّ الذي لا أجل لهنّ سواه وضعُ الحمل، وجاءت السنّة مفسِّرة لهذا الفهم مقرّرة له بخلاف قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: من الآية ٢٢٨]، فإنّه فعلٌ لا عموم له، بل هو مطلقٌ. وإذا عُرِفَ هذا ثبت أنّ الصّلاة لا يمكن الدخول فيها إلاّ بالطّهور».

ثمّ قال: «قوله: «**وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ**» وفي هذا من حصر التّحريم في التّكبير نظيرُ ما تقدّم في حصر مفتاح الصّلاة في الطّهور من الوجهين. وهو دليل بيّن أنّه لا تحريم لها إلاّ التكبير.

قوله: «**تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ**»، والكلام في إفادته الحصر كالكلام في الجملتين قبله».

قال: وقول النبي ﷺ: «**مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ**» هو فصل الخطاب في هذه المسائل وغيرها طرداً وعكساً، فكلّ ما كان تحريمه التّكبير وتحليله التّسليم فلا بدّ من افتتاحه بالطّهارة»(١).
[انظر: تهذيب السنن (١/ ٤٥-٥٢)].

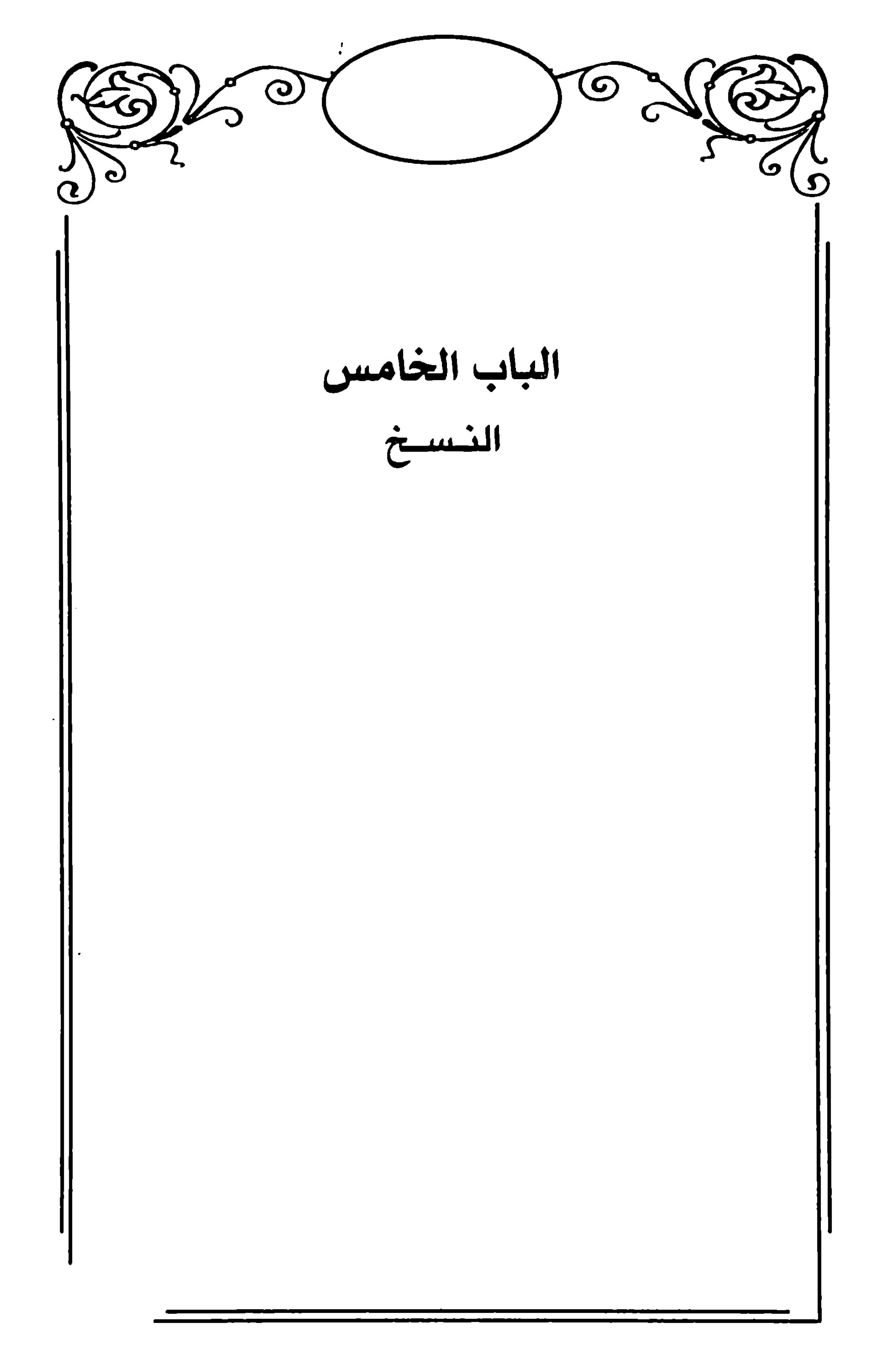
---

(١) وهو قول أكثر العلماء على خلاف بينهم، هل يفيد الحصر بالمنطوق أو بالمفهوم؟ =

....

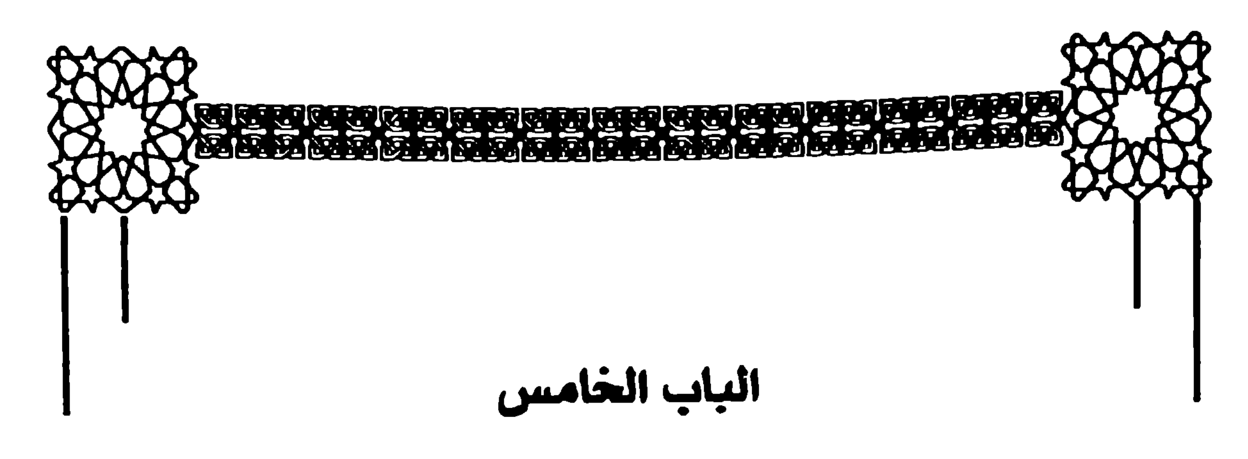
= وقيل: لا يفيد الحصر. ذهب إلى ذلك الحنفية والقاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من المتكلّمين، واختاره الآمدي.

انظر: «التقريب» (٣/٣٦٠)، «المستصفى» (٢/٢٠٦)، «العدة» (٢/٤٧٨)، «الإحكام» (٢/٩٣)، «التلخيص» (ف/٨٤٤)، «شرح اللمع» (ف/٤٤٩)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٥٧)، «البحر المحيط» (٣/٥٠)، «أصول ابن مفلح» (٣/١١٠٤)، «التحبير» (٦/٢٩٥٢)، «شرح الكوكب» (٣/٥١٥).



الباب الخامس

النسـخ



الباب الخامس

النسـخ

نذكر في هذا الباب رأي ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في حقيقة النسخ، وحكمه، والحكمة منه، وشروطه، وحكم النسخ إلى البدل، ومحلّ النسخ، ورأيه في نسخ السنّة بالقرآن، ونسخ السنّة بالإجماع، وقول الصحابي: «هذه الآية منسوخة» هل يعتبر هذا نسخاً؟، والزيادة على النصّ هل هي نسخ؟، وموقفه من النسخ قبل الفعل، ورأيه في النسخ مرّتين، والنقصان من العبادة، هل هو نسخ للعبادة؟.

ولبيان كلّ ذلك نرسم ثلاثة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: تعريف النسخ.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ معنى النسخ في اللّغة هو الإزالة[1]. انظر: [إعلام الموقعين (٢/ ٢٩٢)].

أمّا في الاصطلاح فقد ذكر حقيقة النسخ عند السلف فقال: «النسخ

---

(١) ومنه: نسخت الشمس الظلّ، ويطلق أيضاً ويراد به النقل والتحويل بعد الثبوت، ومنه نسخت الكتاب أي نقلته.
انظر: «لسان العرب» مادة (نسخ)، «المصباح المنير» (٦٠٢)، «البحر المحيط» (٤/٦٣).

عند الصحابة والسلف أعمّ منه عند المتأخّرين، فإنّهم يريدون به ثلاثة معانٍ:

أحدها: رفع الحكم الثابت بخطاب.

الثاني: رفع دلالة الظاهر إمّا بتخصيص، وإمّا بتقييد، وهو أعمّ مما قبله.

الثالث: بيان المراد باللفظ الذي بيانه من خارج، وهذا أعمّ من المعنيين الأوّلين[1]».

وذكر في موضع آخر المعنى حقيقته في اصطلاح المتأخّرين فقال:

«رفع الحكم بجملته بعد ثبوته بدليل رافع له» [زاد المعاد (٥/ ٥٩٨-٥٩٩)]، وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٥ و٢/ ٢٩٢؛ ٢٩٧)، شفاء العليل (٣٨٦)، تهذيب السنن (٣/ ٢٠٣)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٩٠).

المبحث الثاني: حكم النسخ.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى ثبوت النسخ، وأنكر على اليهود[2] الذين ذهبوا إلى إبطاله، وقد ذكر شبههم في ذلك، ثمّ فنّدها شبهة شبهة، وذلك في النص التالي، حيث قال:

«ومن تلاعب الشيطان بهذه الأمّة أن ألقى إليهم أنّ الربّ تعالى

---

(١) وهناك تعاريف أخرى للنسخ انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٩/١٣ ـ ٢٧٢، ١٠١/١٤)، «الإحكام» للآمدي (٩٦/٣)، «المستصفى» (١٠٧/١)، «قواطع الأدلّة» (٦٨/٣)، «روضة الناظر» (٢٨٣/١)، «نهاية الوصول» (٢٢١٨/٦).

(٢) قال الآمدي: «وقد اتّفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً، وعلى وقوعه شرعاً، ولم يخالف ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الأصفهاني، فإنّه منع من ذلك شرعاً وجوّزه عقلاً؛ وأمّا أرباب الشرائع سوى اليهود، فإنّهم انقسموا ثلاث فرق: فذهبت الشمعنية إلى امتناعه عقلاً، وذهبت العنانية منهم إلى امتناعه سمعاً لا عقلاً، وذهبت العيوسية إلى جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً، واعترفوا بنبوّة محمد ﷺ، لكن إلى العرب خاصّة لا إلى الأمم كافّة». «الإحكام» (١٠٦/٣).

محجور عليه في نسخ الشرائع، فحجروا عليه أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وجعلوا هذه الشبهة الشيطانيّة تُرساً لهم في جحد نبوّة رسول الله ﷺ، وقرّروا ذلك بأنّ النسخ يستلزم البداء[1]، وهو على الله تعالى محال.

وقد أكذبهم الله تعالى في نصّ التوراة، كما أكذبهم في القرآن، قال الله تعالى: ﴿۞ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾ فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩٤﴾ قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ ۗ فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٥﴾﴾ [آل عمران]. فتضمّنت هذه الآيات بيان كذبهم صريحاً في إبطال النسخ، فإنّه سبحانه وتعالى أخبر أنّ الطعام كلّه كان حلالاً لبني إسرائيل قبل نزول التوراة سوى ما حرّم إسرائيل على نفسه منه، ومعلوم أنّ بني إسرائيل كانوا على شريعة أبيهم إسرائيل وملّته، وأنّ الذي كان لهم حلالاً إنّما هو بإحلال الله تعالى له على لسان إسرائيل، والأنبياء بعده إلى حين نزول التوراة، ثمّ جاءت التوراة بتحريم كثير من المآكل عليهم التي كانت حلالاً لبني إسرائيل، وهذا محض النسخ.

وقوله تعالى: ﴿مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ﴾ [آل عمران: ٩٣]، أي كانت حلالاً لهم قبل نزول التوراة وهم يعلمون ذلك، ثمّ قال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟

---

(١) البداء: عبارة عن الظهور بعد الخفاء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الزمر: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُوا۟﴾ [الجاثية: ٣٣].

وقد تمسّك به اليهود في إنكارهم النسخ، وتبعهم في ذلك الروافض، فجوّزوا على الله البداء، ولزم من ذلك وصف الله جلّ وعلا بالجهل، وخفي عليهم الفرق بين النسخ والبداء، وقد تصدّى لإبطال هذه الشبهة أهل العلم، وبيّنوا الفرق بين النسخ والبداء، منهم ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في النصّ التالي وغيره.

انظر: «التلخيص» (ف: ١٢٢٠)، «الإحكام» للآمدي (١٠٢/٤)، «الوصول» (١٠/٢)، «نهاية الوصول» (٢٢٣٧/٦)، «المستصفى» (١٠٩/١)، «قواطع الأدلّة» (٧٣/٣).

﴿بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾، هل تجدون فيها أنّ إسرائيل حرّم على نفسه ما حرّمته التوراة عليكم أم تجدون فيها تحريم ما خصّه بالتحريم وهي لحوم الإبل وألبانها خاصّة؟ وإذا كان إنّما حرم هذا وحده، وكان ما سواه حلالاً له ولبَنِيه، وقد حرّمت التوراة كثيراً منه، ظهر كذبكم وافتراؤكم في إنكار نسخ الشرائع، والحجر على الله تعالى في نسخها. فتأمّل هذا الموضع الشريف الذي حام حوله أكثر المفسّرين وما أوردوه.

وهذا أولى من احتجاج كثير من أهل الكلام عليهم بأنّ التوراة حرّمت أشياء كثيرة من المناكح والذبائح والأفعال والأقوال، وذلك نسخ لحكم البراءة الأصليّة؛ فإنّ هذه المناظرة ضعيفة جدّاً، فإنّ القوم لم ينكروا رفع البراءة الأصلية بالتحريم والإيجاب، إذ هذا شأن كلّ الشرائع، وإنما أنكروا تحريم ما أباحه الله تعالى، فيجعله حراماً أو تحليل ما كان حرّمه، فيجعله مباحاً، وأمّا رفع البراءة والاستصحاب فلم ينكره أحد من أهل الملل.

ثمّ يقال لهذه الأمّة الغضبيّة: هل تقرّون أنّه كان قبل التوراة شريعة أم لا؟ فهم لا ينكرون أن يكون قبل التوراة شريعة.

فيقال لهم: فهل رفعت التوراة شيئاً من أحكام تلك الشرائع المتقدّمة أم لا؟ فإن قالوا: لم ترفع شيئاً من أحكام تلك الشرائع؛ فقد جاهروا بالكذب والبهت. وإن قالوا: قد رفعت بعض الشرائع المتقدّمة؛ فقد أقروا بالنسخ قطعاً.

وأيضاً: فيقال للأمّة الغضبيّة: هل أنتم اليوم على ما كان عليه موسى عليه السلام؟ فإن قالوا: نعم. قلنا: أليس في التوراة أنّ من مسّ عظم ميت أو وطئ قبراً أو حضر ميّتاً عند موته فإنّه يصير من النجاسة بحال لا مخرج له منها إلاّ برماد البقرة التي كان الإمام الهاروني يحرقها؟ فلا يمكنهم إنكار ذلك، فيقال لهم: فهل أنتم اليوم على ذلك؟ فإن قالوا: لا نقدر عليه. فيقال لهم: لم جعلتم أنّ من مسّ العظم والقبر

والميّت طاهراً يصلح للصلاة، والذي في كتابكم خلافه؟ فإن قالوا: لأنّا عدمنا أسباب الطهارة، وهي رماد البقرة، وعدمنا الإمام المطهر المستغفر. فيقال لهم: فهل أغناكم عدمه عن فعله أو لم يغنكم؟ فإن قالوا: أغنانا عدمه عن فعله. قيل لهم: قد تبدّل الحكم الشرعيّ من الوجوب إلى إسقاطه لمصلحة التعذّر. فيقال: وكذلك يتبدّل الحكم الشرعيّ بنسخه لمصلحة النسخ. فإنّكم إن بنيتم على اعتبار المصالح والمفاسد في الأحكام فلا ريب أنّ الشيء يكون مصلحة في وقت دون وقت، وفي شريعة دون أخرى، كما كان تزويج الأخ بالأخت مصلحة في شريعة آدم - عليه السلام -، ثمّ صار مفسدة في سائر الشرائع، وكذلك إباحة العمل يوم السبت كان مصلحة في شريعة إبراهيم - عليه السلام -، ومن قبله، وفي سائر الشرائع، ثمّ صار مفسدة في شريعة موسى - عليه السلام - وأمثال ذلك كثيرة. وإن منعتم مراعاة المصالح في الأحكام، ومنعتم تعليلها بها فالأمر حينئذ أظهر، فإنّه سبحانه يحلّل ما يشاء ويحرّم ما يشاء؛ والتحليل والتحريم تبع لمجرّد مشيئته، لا يسأل عما يفعل.

قالت الأمّة الغضبية: «التوراة قد حظرت أموراً كانت مباحة من قبل، ولم تأت بإباحة محظور، والنسخ الذي ننكره ونمنع منه: هو ما أوجب إباحة محظور، لأنّ تحريم الشيء إنّما هو لأجل ما فيه من المفسدة، فإذا جاءت شريعة بتحريمه كان ذلك من مؤكّداتها ومقرّراتها. فإذا جاء من أباحه علمنا بإباحة المفسدة أنّه غير نبي، بخلاف تحريم ما كان مباحاً فإنّا نكون متعبّدين بتحريمه.

قالوا: وشريعتكم جاءت بإباحة كثير مما حرّمته التوراة مع أنّه إنّما حُرِّم لما فيه من المفسدة.

فهذه النكتة هي التي تعتمد عليها الأمّة الغضبية، ويتلقّاها خالِفٌ منهم عن سالف، والمتكلّمون لم يشفوهم في جوابها، وإنّما أطالوا معهم الكلام في رفع البراءة الأصليّة بالشرائع، وفي نسخ الإباحة بالتحريم، ولعمر الله إنّه لممّا يبطل شبهتهم، لأنّ رفع البراءة الأصليّة، ورفع الإباحة بالتحريم: هو

تغيير لما كان عليه الحكم الاستصحابيّ أو الشرعيّ بحكم آخر لمصلحة اقتضت تغييره، ولا فرق في اقتضاء المصلحة بين تغيير الإباحة بالتحريم أو تغيير التحريم بالإباحة. والشبهة التي عرضت لهم في أحد الموضعين هي بعينها في الموضع الآخر، فإنّ إباحة الشيء في الشريعة تابع لعدم مفسدته، إذ لو كانت فيه مفسدة راجحة لم تأت الشريعة بإباحته، فإذا حرّمته الشريعة الأخرى وجب قطعاً أن يكون تحريمه فيها هو المصلحة، كما كان إباحته في الشريعة الأولى هو المصلحة، فإن تضمّن إباحة الشحوم المحرّمة في الشريعة الأولى إباحة المفاسد ـ وحاشا لله ـ تضمّن تحريم المباح في الشريعة الأولى تحريم المصالح، وكلاهما باطل قطعاً.

فإذا جاز أن تأتي شريعة التوراة بتحريم ما كان إبراهيم ومن تقدّمه يستبيحه فجائز أن تأتي شريعة أخرى بتحليل بعض ما كان في التوراة محظوراً.

وهذه الشبهة الباطلة الداحضة هي التي ردّت بها الأمّة الغضبيّة نبوّة سيّدنا محمّد ﷺ هي بعينها ردّ بها أسلافهم نبوّة المسيح وتوارثوها كافراً عن كافر، وقالوا لمحمّد ﷺ كما قال أسلافهم للمسيح: لا نقرّ بنبوّة من غير شريعة التوراة. فيقال لهم: فكيف أقررتم لموسى بالنبوّة، وقد جاء بتغيير بعض شرائع من تقدّمه؟ فإن قدح ذلك في المسيح ومحمّد عليهما الصلاة والسلام قدح في موسى، فلا تقدحون في نبوّتهما بقادح إلاّ ومثله في نبوّة موسى سواء، كما أنّكم لا تثبتون نبوّة موسى ببرهان إلاّ وأضعافه شاهد على نبوّة محمّد ﷺ، فمن أَبْيَنِ المحال أن يكون موسى رسولاً صادقاً ومحمّد ليس برسول، أو يكون المسيح رسولاً ومحمّد ﷺ ليس برسول.

ويقال للأمّة الغضبيّة أيضاً: لا يخلو المحرّم إمّا أن يكون تحريمه لعينه وذاته بحيث تمنع إباحته في زمان من الأزمنة، وإمّا أن يكون تحريمه لما تضمّنه من المفسدة في زمان دون زمان، ومكان دون مكان، وحال دون حال، فإن كان الأوّل لزم أن يكون ما حرّمته التوراة محرّماً

على جميع الأنبياء في كلّ زمان ومكان من عهد نوح إلى خاتم الأنبياء عليهم السلام. وإن كان الثاني ثبت أنّ التحريم والإباحة تابعان للمصالح، وإنّما يختلفان باختلاف الزمان والمكان والحال، فيكون الشيء الواحد حراماً في ملّة دون ملّة، وفي وقت دون وقت، وفي مكان دون مكان، وفي حال دون حال، وهذا معلوم بالاضطرار من الشرائع، ولا يليق بحكمة أحكم الحاكمين غير ذلك. ألا ترى أنّ تحريم السبت لو كان لعينه لكان حراماً على إبراهيم ونوح وسائر النبيّين، وكذلك ما حرّمته التوراة من المطاعم والمناكح وغيرها لو كان حراماً لعينه وذاته لوجب تحريمه على كلّ نبيّ، وفي كلّ شريعة، وإذا كان الربّ تعالى لا حجر عليه، بل يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ويبتلي عباده بما يشاء، ويحكم ولا يُحكم عليه؛ فما الذي يحيل عليه، ويمنعه أن يأمر أمّة بأمر من أوامر الشريعة ثمّ ينهى أمّة أخرى عنه، أو يحرّم محرّماً على أمّة، ويبيحه لأمّة أخرى؟ بل أيّ شيء يمنعه سبحانه أن يفعل ذلك في الشريعة الواحدة في وقتين مختلفين بحسب المصلحة، وقد بيّن ذلك سبحانه وتعالى بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة:١٠٦-١٠٧]، فأخبر سبحانه أنّ عموم قدرته وملكه وتصرّفه في مملكته وخلقه لا يمنعه أن ينسخ ما يشاء، ويثبت ما يشاء، كما أنّه يمحو من أحكامه القدريّة الكونيّة ما يشاء ويثبت، فهكذا أحكامه الدينيّة الأمريّة ينسخ منها ما يشاء ويثبت منها ما يشاء. فمن أكفر الكفر، وأظلم الظلم أن يعارض الرسول الذي جاء بالبيّنات والهدى، وتدفع نبوّته، وتجحد رسالته بكونه أتى بإباحة بعض ما كان محرّماً على من قبله أو تحريم بعض ما كان مباحاً لهم. وبالله التوفيق، يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء.

ومن العجب أنّ هذه الأمّة الغضبيّة تحجر على الله تعالى أن ينسخ ما يشاء من شرائعه، وقد تركوا شريعة موسى عليه السلام في أكثر ما هم عليه، وتمسّكوا بما شرعه لهم أحبارهم وعلماؤهم.

وقد تضمّنت التوراة أوامر كثيرة جداً هم مجمعون على تعطيلها وإلغائها، فإمّا أن تكون منسوخة بنصوص أخرى من التوراة، أو بنقل صحيح عن موسى - عليه السلام - أو باجتهاد علمائهم. وعلى التقادير الثلاث فقد بطلت شبهتهم في إنكار النسخ.

ثمّ من العجب أنّ أكبر تلك الأوامر التي هم مجمعون على عدم القول والعمل بها إنّما يستندون فيها إلى أقوال علمائهم وأمرائهم، وقد اتّفقوا على تعطيل الرجم للزاني وهو نصّ التوراة وتعطيل أحكام كثيرة منصوصة في التوراة». [إغاثة اللهفان (٢/ ٣٢٠-٣٢٨)].

المبحث الثالث: الحكمة من النسخ.

لا شكّ أنّ للنسخ حِكَماً بالغة، وقد كشف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ عن بعض جوانب هذه الحكم، من أهمّها: رعاية مصالح الناس، وتحقيقها بحسب اختلاف أحوالهم وأمكنتهم وأزمنتهم، وقد أشار إلى هذا في المبحث السابق وقدّره أيضاً في في مسألة التحسين والتقبيح العقليين فقال:

«فحسن الفعل أو قبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً أو قبيحاً ضاراً، وكذلك الغذاء واللباس والمسكن والجماع والاستفراغ والنوم والرياضة وغيرها فإنّ ترتّب آثارها عليها ترتّب المعلومات والمسبّبات على عللها وأسبابها، ومع ذلك فإنّها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحلّ القابل ووجود المعارض، فتخلّف الشبع والريّ عن الخبز واللحم والماء في حقّ المريض ومن به علّة تمنعه من قبول الغذاء لا تخرجه عن كونه مقتضياً لذلك حتى يقال: لو كان كذلك لذاته لم يتخلّف، لأن ما بالذات لا يتخلف. وكذلك تخلّف الانتفاع بالدواء في شدّة الحرّ والبرد وفي وقت تزايد العلّة لا يخرجه عن كونه نافعاً في ذاته، وكذلك تخلّف الانتفاع باللباس في زمن الحرّ مثلاً لا يدلّ على أنّه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً. فهذه قوى

الأغذية والأدوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تتخلّف عنها آثارها زماناً ومكاناً وحالاً، وبحسب القبول والاستعداد؛ فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان، وحال دون حال، وفي حقّ طائفة أو شخص دون غيرهم، ولم يخرجها ذلك عن كونها مقتضية لآثارها بقواها وصفاتها؛ فهكذا أوامر الربّ تبارك وتعالى وشرائعه، سواء يكون الأمر منشأ المصلحة وتابعاً للمأمور في وقت دون وقت، فيأمره به تبارك وتعالى في الوقت الذي علم أنّه مصلحة فيه، ثمّ ينهى عنه في الوقت الذي يكون فعله فيه مفسدة، على نحو ما يأمر الطبيب بالدواء والحمية في وقت هو مصلحة للمريض، وينهاه عنه في الوقت الذي يكون تناوله مفسدة له. بل أحكم الحاكمين الذي بهرت حكمته العقول أولى بمراعاة مصالح عباده ومفاسدهم في الأوقات والأحوال والأماكن والأشخاص. وهل وضعت الشرائع إلاّ على هذا؟».

ثمّ أفاض في ضرب الأمثلة، فذكر بعض المسائل التي أبيحت في وقت وحرّمت في وقت آخر، أو حرّمت في وقت ثمّ أبيحت في وقت آخر حسب ما اقتضته مصالح العباد، فقال:

«فكان نكاح الأخت حسناً في وقته حتّى لم يكن بدّ منه في التناسل وحفظ النوع الإنساني، ثمّ صار قبيحاً لمّا استغنى عنه، فحرّمه على عباده. فأباحه في وقت كان فيه حسناً، وحرّمه في وقت صار فيه قبيحاً، وكذلك كلّ ما نسخه من الشرع بل الشريعة الواحدة كلّها لا تخرج عن هذا، وإن خفي وجه المصلحة والمفسدة فيه على أكثر الناس.

وكذلك إباحة الغنائم كان قبيحاً في حقّ مَنْ قَبْلَنا لئلاّ تحملهم إباحتها على القتال لأجلها والعمل لغير الله فتفوت عليهم مصلحة الإخلاص التي هي أعظم المصالح، فحمى أحكم الحاكمين جانب هذه المصلحة العظيمة بتحريمها عليهم ليتمحّض قتالهم لله لا للدنيا، فكانت المصلحة في حقّهم تحريمها عليهم، ثمّ لمّا أوجد هذه الأمّة التي هي أكمل الأمم عقولاً، وأرسخهم إيماناً، وأعظمهم توحيداً وإخلاصاً، وأرغبهم في الآخرة،

وأزهدهم في الدنيا، أباح لهم الغنائم، وكانت إباحتها حسنة بالنسبة إليهم، وإن كانت قبحة بالنسبة إلى من قبلهم. فكانت كإباحة الطبيب اللحم للصحيح الذي لا يخشى عليه من مضرّته، وحِمْيَتِه منه للمريض المحموم».

ويستطرد في بيان الحكمة من النسخ، فيذكر أنّ الشريعة راعت طباع الناس لما ألفوه، فلو ألزمتهم ببعض الأحكام ابتداء، لشقّ ذلك عليهم، ولم يطيقوه، فسلكت بهم مسلك التدرّج في التشريع، فشرع الحكم الملائم لحالهم، حتّى إذا خالطت بشاشة الإيمان قلوبهم فَرَضَوْا به، وأطاقوه، وخرجوا عمّا تعوّدوا عليه، وأمروا بالأحكام المحكمة. وضرب لذلك أمثالاً كثيرة، فقال:

«وهذا الحكم فيما شرع في الشريعة الواحدة في وقت ثمّ نسخ في وقت آخر، كالتخيير في الصوم في أوّل الإسلام بين الإطعام وبينه لمّا كان غير مألوف لهم ولا معتاد، والطباع تأباه، إذ هو هجر مألوفها ومحبوبها، ولم تذق بعد حلاوته وعواقبه المحمودة، وما في طيّه من المصالح والمنافع، فخيّرت بينه وبين الإطعام، وندبت إليه، فلمّا عرفت علّته - يعني حكمته - وألفته وعرفت ما تضمّنه من المصالح والفوائد، حُتِّم عليها عيناً، ولم يقبل منها سواه. فكان التخيير في وقته مصلحة، وتعيين الصوم في وقته مصلحة، فاقتضت الحكمة البالغة شرع كلّ حكم في وقته، لأنّ المصلحة فيه في ذلك الوقت.

وكان فرض الصلاة أوّلاً ركعتين لمّا كانوا حديثي عهد بالإسلام، ولم يكونوا معتادين لها، ولا ألفتها طباعهم وعقولهم، فرضت عليهم بوصف التخفيف، فلما ذلّلت بها جوارحهم، وطوّعت بها أنفسهم، وأطمأنّت إليها قلوبهم، وباشرت نعيمها لذّتها وطيبها، وذاقت حلاوة عبودية الله فيها، ولذّة مناجاته، زيدت ضعفها، وأقرّت في السفر على الفرض الأوّل لحاجة المسافر إلى التخفيف، ولمشقّة السفر عليه. فتأمّل، كيف جاء كلّ حكم في وقته مطابقاً للمصلحة والحكمة، شاهداً لله بأنّه أحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين، الذي بهرت حكمته العقول والألباب،

وبدا على صفحاتها بأنّ ما خالفها هو الباطل، وأنّها هي عين المصلحة والصواب؟

ومن هذا أمره سبحانه لهم بالإعراض عن الكافرين، وترك أذاهم، والصبر عليهم، والعفو عنهم، لما كان ذلك عين المصلحة لقلّة عدد المسلمين، وضعف شوكتهم، وغلبة عدوّهم، فكان هذا في حقّهم إذ ذاك عين المصلحة، فلمّا تحيّزوا إلى دار، وكثر عددهم، وقويت شوكتهم، وتجرّأت أنفسهم لمناجزة عدوِّهم أذن لهم في ذلك إذناً من غير إيجاب عليهم ليذيقهم حلاوة النصر والظفر وعزّ الغلبة، وكان الجهاد أشقّ شيء على النفوس، فجعله أوّلاً إلى اختيارهم إذناً لا حتماً، فلمّا ذاقوا عزّ النصر والظفر، وعرفوا عواقبه الحميدة أوجبه عليهم حتماً، فانقادوا له طوعاً ورغبة ومحبّة، فلو أتاهم الأمر به مفاجأة على ضعف وقلّة لنفروا عنه أشدّ النفار.

وتأمّل الحكمة الباهرة في شرع الصلاة أوّلاً إلى بيت المقدس، إذ كانت قبلة الأنبياء، فبعث بما بعث به الرسل، وبما يعرفه أهل الكتاب، وكان استقبال بيت المقدس مقرِّراً لنبوّته، وأنّه بعث بما بعث به الأنبياء قبله، وأن دعوته هي دعوة الرسل لعينها، وليس بدعاً من الرسل ولا مخالفاً لهم، بل مصدّقاً لهم مؤمناً بهم؛ فلمّا استقرّت أعلام نبوّته في القلوب، وقامت شواهد صدقه من كلّ جهة، وشهدت القلوب له بأنّه رسول الله حقّاً - وإن أنكروا رسالته عناداً وحسداً وبغياً - وعلم سبحانه أنّ المصلحة له ولأمّته أن يستقبلوا الكعبة البيت الحرام أفضل بقاع الأرض، وأحبّها إلى الله، وأعظم البيوت، وأشرفها، وأقدمها، قرّر قبله أموراً كالمقدّمات بين يديه لعظم شأنه، فذكر النسخ أوّلاً، وأنّه إذا نسخ آية أو حكماً أتى بخير منه أو مثله، وأنّه على كلّ شيء قدير، وأنّ له ملك السموات والأرض، ثمّ حذّرهم التعنّت على رسوله ﷺ والإعراض، كما فعل أهل الكتاب قبلهم، ثمّ حذّرهم من أهل الكتاب وعداوتهم وأنّهم يودّون لو ردّوهم كفّاراً، فلا يسمعوا منهم، ولا يقبلوا قولهم، ثمّ ذكر تعظيم دين الإسلام وتفضيله على اليهودية والنصرانيّة، وأنّ أهله هم السعداء الفائزون، لا أهل الأماني الباطلة،

ثمّ ذكر اختلاف اليهود والنصارى، وشهادة بعضهم على بعض بأنّهم ليسوا على شيء، فحقيق بأهل الإسلام أن لا يقتدوا بهم، وأن يخالفوهم في هديهم الباطل، ثمّ ذكر جرم من منع عباده من ذكر اسمه في بيوته ومساجده، وأن يعبد فيها، وظلمه، وأنه بذلك ساع في خرابها؛ لأنّ عمارتها إنّما هي بذكر اسمه وعبادته فيها، ثمّ بيّن أنّ له المشرق والمغرب، وأنّه سبحانه لعظمته وإحاطته حيث استقبل المصلّي فثمّ وجهه تعالى، فلا يظنّ الظانّ أنّه إذا استقبل البيت الحرام خرج عن كونه مستقبلاً ربّه وقبلته، فإنّ الله واسع عليم، ثمّ ذكر عبودية أهل السموات والأرض له، وأنّهم كلّ له قانتون، ثمّ نبّه على عدم المصلحة في موافقة أهل الكتاب، وأنّ ذلك لا يعود باستصلاحهم، ولا يرجى معه إيمانهم، وأنّهم لن يرضوا عنه حتّى يتّبع ملّتهم، وضمن هذا تنبيه لطيف على أنّ موافقتهم في القبلة لا مصلحة فيها، فسواء وافقتهم فيها أو خالفتهم، فإنّهم لن يرضوا عنك حتّى تتّبع ملّتهم، ثمّ أخبر أنّ هداه هو الهدى الحقّ، وحذّره من اتّباع أهوائهم، ثمّ انتقل إلى تعظيم إبراهيم صاحب البيت وبانيه والثناء عليه، وذكر إمامته للناس، وأنّه أحقّ من اتُّبع، ثمّ ذكر جلالة البيت وفضله وشرفه، وأنّه أمن للناس، ومثابة لهم يثوبون إليه، ولا يقضون منه وطراً، وفي هذا تنبيه على أنّه أحقّ بالاستقبال من غيره، ثمّ أمرهم أن يتّخذوا من مقام إبراهيم مصلّى، ثمّ ذكر بناء إبراهيم وإسماعيل البيت وتطهيره بعهده، وإذنه، ورفعهما قواعده، وسؤالهما ربّهما القبول منهما، وأن يجعلهما مسلمين له، ويريهما مناسكهما، ويبعث في ذريّتهما رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم، ويعلّمهم الكتاب والحكمة، ثمّ أخبر عن جهل من رغب عن ملّة إبراهيم وسفهه، ونقصان عقله، ثمّ أكّد عليهم أن يكونوا على ملّة إبراهيم، وأنّهم إن خرجوا عنها إلى يهودية أو نصرانية أو غيرها كانوا ضُلّالاً غير مهتدين، وهذه كلّها مقدّمات بين يدي الأمر باستقبال الكعبة لمن تأمّلها وتدبّرها، وعلم ارتباطها بشأن القبلة، فإنّه يعلم بذلك عظمة القرآن، وجلالته وتنبيهه على كمال دينه وحسنه وجلالته، وأنّه هو عين المصلحة لعباده لا مصلحة لهم سواه، وشوّق بذلك النفوس إلى الشهادة له بالحسن والكمال والحكمة التامّة، فلمّا

قرّر ذلك كلّه أعلمهم بما سيقول السفهاء من الناس إذا تركوا قبلتهم لئلاّ يفجأهم من غير علم به، فيعظُم موقعه عندهم، فلمّا وقع لم يهلهم، ولم يصعب عليهم، بل أخبر أنّ له المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، ثمّ أخبر أنّه كما جعلهم أمّة وسطاً خياراً اختار لهم أوسط جهات الاستقبال وخيرها، كما اختار لهم خير الأنبياء، وشرع لهم خير الأديان، وأنزل عليهم خير الكتب، وجعلهم شهداء على الناس كلّهم لكمال فضلهم وعلمهم وعدالتهم. وظهرت حكمته في أن اختار لهم أفضل قبلة وأشرفها لتتكامل جهات الفضل في حقّهم بالقبلة، والرسول والكتاب والشريعة، ثمّ نبّه سبحانه على حكمته البالغة في أن جعل القبلة أوّلاً هي بيت المقدس ليعلم سبحانه واقعاً في الخارج ما كان معلوماً له قبل وقوعه من يتّبع الرسول في جميع أحواله، وينقاد له، ولأوامر الربّ تعالى، ويدين بها، كيف كانت، وحيث كانت، فهذا هو المؤمن حقّاً، الذي أعطى العبودية حقّها ومن ينقلب على عقبيه ممّن لم يرسخ في الإيمان قلبه ولم يستقرّ عليه قدمه، فعارض وأعرض، ورجع على حافره، وشكّ في النبوّة، وخالط قلبه شبهة الكفّار الذين قالوا: إن كانت القبلة الأولى حقّاً، فقد خرجتم عن الحقّ، وإن كانت باطلاً فقد كنتم على باطل؛ وضاق عقله المنكوس عن القسم الثالث الحقّ وهو: أنّها كانت حقّاً ومصلحة في الوقت الأوّل، ثمّ صارت مفسدة باطلة الاستقبال في الوقت الثاني. ولهذا أخبر سبحانه عن عظم شأن هذا التحويل والنسخ في القبلة فقال: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ثمّ أخبر أنّه سبحانه لم يكن يضيّع ما تقدّم لهم من الصلوات إلى القبلة الأولى، وأنّ رأفته ورحمته بهم تأبى إضاعة ذلك عليهم، وقد كان طاعة لهم، فلمّا شاءَ سبحانه ذلك كلّه، وبيّن حسن هذه الجهة بعظمة البيت وعلوّ شأنه وجلالته قال: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وأكّد ذلك عليهم مرّة بعد مرّة اعتناء بهذا الشأن، وتفخيماً له، وأنّه شأن ينبغي الاعتناء به، والاحتفال بأمره، فتدبّر هذا الاعتناء وهذا التقرير، وبيان المصالح الناشئة من هذا الفرع

من فروع الشريعة، وبيان المفاسد الناشئة من خلافه، وأنّ كلّ جهة في وقتها كان استقبالها هو المصلحة، وأنّ للربّ تعالى الحكمة البالغة في شرع القبلة الأولى، وتحويل عباده عنها إلى المسجد الحرام. فهذا معنى كون الحسن والقبح ذاتياً للفعل لا ناشئاً من ذاته. ولا ريب عند ذوي العقول أنّ مثل هذا يختلف باختلاف الأزمان والأمكنة والأحوال والأشخاص.

وتأمّل حكمة الربّ تعالى في أمره إبراهيم خليله ﷺ بذبح ولده، لأنّ الله اتّخذه خليلاً، والخلّة منزلة تقتضي إفراد الخليل بالمحبّة، وأن لا يكون له فيها منازع أصلاً، بل قد تخلّلت محبته جميع أجزاء القلب والروح، فلم يبق فيها موضع خال من حبّه، فضلاً عن أن يكون محلاً لمحبّة غيره. فلمّا سأل إبراهيم الولد وأعطيه، أخذ شعبةً من قلبه كما يأخذ الولد شعبةً من قلب والده، فغار المحبوب على خليله أن يكون في قلبه موضع لغيره، فأمره بذبح الولد ليخرج حبّه من قلبه، ويكون الله أحبّ إليه وآثر عنده؛ ولا يبقى في القلب سوى محبّته، فوطّن نفسه على ذلك، وعزم عليه فَخَلُصَت المحبّة لوليّها ومستحقّها، فحصلت مصلحة المأمور به من العزم عليه، وتوطين النفس على الامتثال، فبقي الذبح مفسدة لحصول المصلحة بدونه، فنسخه في حقّه لما صار مفسدة، وأمر به لما كان عزمه عليه، وتوطين نفسه مصلحة لهما. فأيّ حكمة فوق هذا؟ وأيّ لطف وبرّ وإحسان يزيد على هذا؟ وأيّ مصلحة فوق هذه المصلحة بالنسبة إلى هذا الأمر ونسخِه؟

وإذا تأمّلت الشرائع الناسخة والمنسوخة وجدتها كلّها بهذه المنزلة؛ فمنها ما يكون وجه المصلحة فيه ظاهراً مكشوفاً، ومنها ما يكون ذلك فيه خفياً لا يدرك إلاّ بفضل فطنة وجودة إدراك». [مفتاح دار السعادة: (٢/ ٢٧٥-٣٨٤)].

ثمّ انتهى إلى القول:

«وهذا هو الجواب الحقّ الشافي في المسألة، وبه تتبيّن الحكمة الباهرة

في إثبات ما أثبته الله من الأحكام، ونسخ ما نسخه منها بعد وقوعه، ونسخ ما نسخ منها قبل إيقاعه. وأنّ له في ذلك كلّه من الحكم البالغة ما تشهد له بأنّه أحكم الحاكمين، وأنّه اللطيف الخبير الذي بهرت حكمته العقول، فتبارك الله ربّ العالمين[1]». [المصدر السابق (٢/ ٤٠٣)].

المبحث الرابع: شروط النسخ[2].

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ شروطاً لقبول النسخ فقال:

«النسخ يحتاج إلى أربعة أمور:

يحتاج إلى نصوص أُخر تكون تلك النصوص معارضةً لهذه، ثمّ تكون مع المعارضة مقاومة لها، ثمّ يثبت تأخّرها عنها». [زاد المعاد (٢/ ١٨٧)].

وذكر شروطاً أخرى في مواضع أخرى، منها:

أن يكون الناسخ نصّاً شرعيّاً، وقد أشار إلى هذا في قوله:

«رفع حكم ثبت شرعاً بحوادث البدع لا يجوز، لأنّه يكون ناسخاً بالحوادث، ويفضي إلى رفع الشرع رأساً». [بدائع الفوائد (٣/ ٤٢)].

ومنها: أن يتعذّر الجمع بين النصّين المتعارضين، حيث قال:

«إنّه لا بد في النسخ من تنافي الناسخ والمنسوخ، وامتناع اجتماعهما». [إعلام الموقعين (٢/ ٣٠٠)].

ومنها قوله:

«إن الناسخ والمنسوخ لا بدّ أن يتواردا على محلّ واحد يقتضي

---

(١) وليعذرنا القارئ الكريم على نقل هذا النصّ بحرفه ولفظه مع طوله، فإنّه ـ ولا شكّ ـ قد اشتمل على فوائد جمّة، وتقريرات مهمّة ترغم أنوف المستشرقين، ومن سار على دربهم من الإسلاميين الذين اتّخذوا مسألة النسخ وليجة للتشكيك في الإسلام والصدّ عنه.

(٢) انظر: «العدة» للقاضي أبي يعلى (٣/٧٦٨)، «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار» للحازمي (٩)، «البحر المحيط» (٤/٧٨).

المنسوخُ ثبوتَه، والناسخ رفعه أو بالعكس». [المصدر السابق (٢/ ٣٠١)]، وانظر: (١/ ٣٩٥-٣٩٦، و٢/ ٢٠٨، ٢٩٨)، زاد المعاد (٥/ ١٤٥، ٢٦٥-٢٦٦، ٥٨٦)، وتهذيب السنن (٢/ ٣١٢، ٣/ ٢٥٠-٢٥١، ٢٦٦ و٤/ ١٧٣، ٣١٢ و٥/ ١٨٢، و٢٤٥، ٢١٢ و٦/ ٢٣٧)، وكتاب الصلاة (١١٦)، أحكام أهل الذمّة (٣٣٣)، الطرق الحكمية (١٤٤).

المبحث الخامس: النسخ إلى البدل:

يذهب ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ النسخ لا بدّ أن يخلفه بدل، وأنّ المنسوخ لا يرفع بالكلّيّة، وليس في الشريعة منسوخ إلاّ وانتقل إلى أمر آخر بوجه من الوجوه، وتقرير ذلك في النصّ التالي:

«وها هنا سرّ بديع من أسرار الخلق والأمر، به يتبيّن لك حقيقة الأمر؛ وهو أنّ الله لم يخلق شيئاً، ولم يأمر بشيء ثمّ أبطله وأعدمه بالكليّة، بل لا بدّ أن يثبته بوجه ما، لأنّه إنّما خلقه لحكمة له في خلقه. وكذلك أمره به وشرعه إيّاه هو لما فيه من المصلحة، ومعلوم أنّ تلك المصلحة والحكمة تقتضي إبقاءه، فإذا عارض تلك المصلحة مصلحة أخرى أعظم منها كان ما اشتملت عليه أولى بالخلق والأمر، ويبقي في الأولى ما شاء من الوجه الذي يتضمّن المصلحة، ويكون هذا من باب تزاحم المصالح. والقاعدة فيها شرعاً وخلقاً: تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان، فإن تعذّر قُدِّمت المصلحة العظمى وإن فاتت الصغرى. وإذا تأمّلت الشريعة والخلق رأيت ذلك ظاهراً، وهذا سرّ قلّ من تفطّن له من الناس.

فتأمّل الأحكام المنسوخة حكماً، كيف تجد المنسوخ لم يبطل بالكلّيّة، بل له بقاء بوجه؛ فمن ذلك نسخ القبلة، وبقاء بيت المقدس معظّماً محترماً تشدّ إليه الرحال، ويقصد بالسفر إليه، وحطّ الأوزار عنده، واستقباله مع غيره من الجهات في السفر؛ فلم يبطل تعظيمه واحترامه بالكلّيّة، وإن بطل خصوص استقباله بالصلوات فالقصد إليه ليصلّى فيه باقٍ، وهو نوع من تعظيمه، وتشريفه بالصلاة فيه، والتوجّه إليه قصداً لفضيلته، وشرعه له نسبة من التوجّه إليه بالاستقبال بالصلوات، فقدّم البيت الحرام عليه في الاستقبال

لأنّ مصلحته أعظم وأكمل، وبقي قصده، وشدّ الرحال إليه، والصلاة فيه منشأ للمصلحة، فتمّت للأمّة المحمّديّة المصلحتان المتعلّقتان بهذين البيتين. وهذا نهاية ما يكون من اللطف، وتحصيل المصالح وتكميلها لهم، فتأمّل هذا الموضع.

ومن ذلك نسخ التخيير في الصوم بتعيينه، فإنّ له بقاء وبياناً ظاهراً، وهو أنّ الرجل كان إذا أراد أفطر وتصدّق، فحصلت له مصلحة الصدقة دون مصلحة الصوم، وإن شاء صام ولم يفد فحصلت له مصلحة الصوم دون الصدقة، فحتم الصوم على المكلّف لأنّ مصلحته أتمّ وأكمل من مصلحة الفدية، وندب إلى الصدقة في شهر رمضان، فإذا صام وتصدّق حصلت له المصلحتان معاً، وهذا أكمل ما يكون من الصوم، وهو الذي كان يفعله النبي ﷺ، فإنّه كان أجود ما يكون في رمضان؛ فلم تبطل المصلحة الأولى جملةً، بل قدّم عليها ما هو أكمل منها وجوباً، وشرع الجمع بينها وبين الأخرى ندباً واستحباباً.

ومن ذلك نسخ ثبات الواحد من المسلمين للعشرة من العدوّ بثباته للاثنين، ولم تبطل الحكمة الأولى من كلّ وجه، بل بقي استحبابه، وإن زال وجوبه، بل إذا غلب على ظنّ المسلمين ظفرهم بعدوّهم، وهم عشرة أمثالهم، وجب عليهم الثبات، وحرم عليهم الفرار؛ فلم تبطل الحكمة الأولى من كلّ وجه.

ومن ذلك نسخ وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، لم يبطل حكمه بالكلّيّة، بل نسخ وجوبه، وبقي استحبابه والندب إليه، وما علم من تنبيهه وإشارته، وهو أنّه إذا استحبّت الصدقة بين يدي مناجاة المخلوق فاستحبابها بين يدي مناجاة الله عند الصلوات والدعاء أولى، فكان بعض السلف الصالح يتصدّق بين يدي الصلاة والدعاء إذا أمكنه، ويتأوّل هذه الأولويّة، ورأيت شيخ الإسلام ابن تيمية يفعله، ويتحرّاه ما أمكنه، وفاوضته فيه فذكر لي هذا التنبيه والإشارة.

ومن ذلك نسخ الصلوات الخمسين التي فرضها الله على رسوله ليلة

الإسراء بخمس: فإنّها لم تبطل بالكلّيّة، بل أُثبتت خمسين في الثواب والأجر، وجُعلت خمساً في العمل والوجوب. وقد أشار تعالى إلى هذا بعينه حيث يقول على لسانه نبيّه: «**لا يبدّل القول لديّ، هي خمس، وهي خمسون في الأجر**»[1]. فتأمّل هذه الحكمة البالغة، والنعمة السابغة فإنّه لمّا اقتضت المصلحة أن تكون خمسين تكميلاً للثواب، وسوقاً لهم بها إلى أَعْلىٰ المنازل، واقتضت أيضاً أن تكون خمساً لعجز الأمّة وضعفهم، وعدم احتمالهم الخمسين، جعلها خمساً من وجه وخمسين من وجه جمعاً بين المصالح وتكميلاً لها؛ ولو لم نطّلع من حكمته في شرعه وأمره، ولطفه بعباده، ومراعاة مصالحهم، وتحصيلها لهم على أتمّ الوجوه إلاّ على هذه الثلاثة وحدها لكفى بها دليلاً على ما وراءها، فسبحان من له في كلّ ما خلق وأمر حكمة بالغة شاهدة له بأنّه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين، وأنّه الله الذي لا إلـه إلاّ هو ربّ العالمين!

ومن ذلك الوصيّة للوالدين والأقربين: فإنّها كانت واجبة على من حضره الموت، ثمّ نسخ الله ذلك بآية المواريث، وبقيت مشروعة في حقّ الأقارب الذين لا يرثون. وهل ذلك على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ فيه قولان للسلف والخلف، وهما في مذهب أحمد، فعلى القول الأوّل بالاستحباب إذا أوصى للأجانب دونهم صحّت الوصيّة، ولا شيء للأقارب؛ وعلى القول بالوجوب، فهل لهم أن يبطلوا وصيّة الأجانب، ويختصّوا هم بالوصية كما للورثة أن يبطلوا وصيّة الوارث أو يبطلوا ما زاد على ثلث الثلث ويختصّوا هم بثلثيه، كما للورثة أن يبطلوا ما زاد على ثلث المال من الوصية، ويكون الثلث في حقّهم بمنزلة المال كلّه في حقّ الورثة؟ على وجهين. وهذا الثاني أقيس وأفقه، وسرّه أنّ الثلث لمّا صار مُستَحَقّاً لهم، كان بمنزلة جميع المال في حقّ الورثة، وهم لا يكونوا أقوى من الورثة،

---

(١) هو طرف من حديث طويل، أخرجه البخاري في بدء الخلق: باب ذكر الملائكة (رقم: ٣٢٠٧)، ومسلم في الإيمان: باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات، وفرض الصلوات (رقم: ١٦٣) عن أنس بن مالك ﷺ.

فكما لا سبيل للورثة إلى إبطال الوصيّة بالثلث للأجانب، فلا سبيل لهؤلاء إلى إبطال الوصيّة بثلث الثلث للأجانب. وتحقيق هذه المسائل، والكلام على مآخذها له موضع آخر.

والمقصود هنا أنّ إيجاب الوصيّة للأقارب ـ وإن نسخ ـ لم يبطل بالكلّيّة، بل بقي منه ما هو منشأ المصلحة ـ كما ذكرناه ـ، ونسخ منه ما لا مصلحة فيه، بل المصلحة في خلافه.

ومن ذلك نسخ الاعتداد في الوفاة بحول بالاعتداد بأربعة أشهر وعشر على المشهور من القولين في ذلك، فلم تبطل العدّة الأولى جملة.

ومن ذلك حبس الزانية في البيت حتّى تموت: فإنّه ـ على أحد القولين ـ لا نسخ فيه، لأنّه مُغَيٌّ بالموت، أو يجعل الله لهنّ سبيلاً، وقد جعل الله لهنّ سبيلاً بالحدّ؛ على القول الآخر هو منسوخ بالحدّ، وهو عقوبة من جنس عقوبة الحبس. فلم تبطل العقوبة عنها بالكلّيّة بل نقلت من عقوبة إلى عقوبة، وكانت العقوبة الأولى أصلح في وقتها، لأنّهم كانوا حديثي عهد بجاهلية وزنا، فأمروا بحبس الزانية أوّلاً، ثمّ لمّا استوطنت أنفسهم على عقوبتها، وخرجوا عن عوائد الجاهليّة، وركنوا إلى التحريم والعقوبة، نُقِلوا إلى ما هو أغلظ من العقوبة الأولى وهو الرجم والجلد. فكانت كلّ عقوبة في وقتها هي المصلحة التي لا يصلحهم سواها[1]».
[مفتاح دار السعادة(٢/ ٣٨٥-٣٨٩)].

---

(١) ما اختاره الإمام ابن القيّم رحمه الله هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله، حيث قال: «وليس بنسخ فرض أبداً إلاّ أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة. وكلّ منسوخ في كتاب وسنة هكذا». وإن اختلف العلماء في مراده.
وحكاه الجويني عن جماهير المعتزلة، وحكاه ابن برهان عن بعض المتكلّمين، وحكاه ابن السبكي والبرماوي وغيرهما عن بعض أهل الظاهر، ورجّحه المرداوي.
وذهب جماهير العلماء إلى أنّه يجوز النسخ بلا بدل، واختاره أبو الحسين البصري ومن تبعه من المعتزلة.
وهو الحقّ في نظري، إذ لا يمتنع أن تكون المصلحة في رفعه من غير إثبات بدل، =

المبحث السادس: محلّ النسخ:

بيّن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ المجالات التي لا يدخلها النسخ، وهي:

أوّلاً: أحكام التوحيد(١)

قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون]:

«إنّ هذا الإخبار بأنّ لهم دينهم وله دينه، هل هو إقرار فيكون منسوخاً أو مخصوصاً أو لا نسخ في الآية، ولا تخصيص؟ فهذه مسألة شريفة من أهمّ المسائل المذكورة، وقد غلط في السورة خلائق، وظنّوا أنّها منسوخة بآية السيف، لاعتقادهم أنّ هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم؛ وظنّ آخرون أنّها مخصوصة بمن يقرّون على دينهم ـ وهم أهل الكتاب ـ، وكلا القولين غلط محض فلا نسخ في السورة ولا تخصيص، بل هي مُحْكمة، عمومها نصّ محفوظ، وهي من السور التي يستحيل دخول النسخ في مضمونها، فإنّ أحكام التوحيد التي اتّفقت عليه دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ فيه، وهذه السورة أخلصت التوحيد، ولهذا تسمّى سورة الإخلاص». [بدائع الفوائد (١/ ١٤٠)].

= ثمّ هو واقع شرعاً، كنسخ تحريم مباشرة النساء في ليالي رمضان بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ونسخ وجوب الإمساك بعد الإفطار في ليالي رمضان من غير بدل، ونظائر ذلك.

انظر: «الرسالة» (١٠٩ ـ ١١٠)، «المعتمد» (١/ ٣٨٥)، «التلخيص» (ف/ ١٢٢٩)، «العدّة» (٣/ ٧٨٣)، «شرح اللمع» (ف/ ٥٢٦)، «البرهان» (ف/ ١٤٥٠)، «المستصفى» (١/ ١١٩)، «التمهيد» (٢/ ٣٥١)، «الوصول» (٢/ ٢١)، «المحصول» (١/ ٣/ ٤٧٩)، «روضة الناظر» (١/ ٣١٣)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٢٤)، «منتهى الوصول مع شرح العضد» (٢/ ١٩٢)، «الإبهاج» (٢/ ٢٣٨)، «نهاية الوصول» (٦/ ٢٢٩٣)، «البحر المحيط» (٤/ ٩٣)، التحبير» (٦/ ٣٠١٧).

(١) وهذا محلّ إجماع العلماء، انظر: «شرح اللمع» (ف/ ٥١٦)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٣١)، «البحر المحيط» (٤/ ٩٨).

ثانياً: الأخبار[1].

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى امتناع دخول النسخ في الأخبار فيقول في تعليقه على حديث: **«كلّ مولود يولد على الفطرة»**[2]:

«حيث جاءت «الفطرة» في كلام رسول الله ﷺ فالمراد بها فطرة الإسلام لا غير، ولم يجئ قط في كلامه مراداً بها فطرة الشقاوة وابتداء الخلقة في موضع واحد. ولفظ الحديث يدلّ على أنّه غير منسوخ، وأنّه يستحيل فيه النسخ ـ كما قال بعضهم-، لأنّه خبر محض، ليس حكماً يدخل تحت الأمر والنهي، فلا يدخله النسخ». [تهذيب السنن (٧/ ٨٣-٨٤)] وانظر: شفاء العليل (٥٠٥)، حادي الأرواح (٤٥)، مختصر الصواعق (٤٢٤)، أحكام أهل الذمّة (٥٩٠-٥٩١).

ثالثاً: ما اقترن بلفظ التأبيد[3].

قطع بهذا في مسألة التمتّع، في تعليقه على قوله ﷺ لمن سأله: هل

---

(١) إن كان الخبر بمعنى الأمر والنهي كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فيجوز نسخه بالاتّفاق.
وإن كان مما يصحّ تغييره بأن يقع على غير وجهه المخبر عنه ماضياً كان أو مستقبلاً، أو وعداً أو وعيداً أو خبراً عن حكم شرعي فهو موضع الخلاف.
فسلف ابن القيّم جمهور الفقهاء والأصوليّين.
وذهب أبو عبدالله، وأبو الحسين البصريان وعبد الجبار وفخر الدين الرازي والآمدي إلى جواز دخول النسخ في الأخبار مطلقاً واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وجمع من الحنابلة.
انظر: «المعتمد» (٤١٩/١)، «العدة» (٨٢٥/٣)، «إحكام الفصول» (ف/٣٩٨)، «الإحكام» للآمدي(١٣١/٣)، «المسودة» (١٩٧)، «الإبهاج» (٢٤٣/٢)، «البحر المحيط» (٩٨/٤)، «شرح الكوكب» (٥٤٣/٣).

(٢) هو طرف من حديث أخرجه البخاري في الجنائز: باب ما قيل في أولاد المشركين (رقم: ١٣٨٥)، ومسلم في القدر: باب معنى كلّ مولود يولد على الفطرة... (رقم: ٢٦٥٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) وهو قول بعض المتكلّمين، وبعض الحنفية كالقاضي أبي زيد الدبوسي وأبي منصور الماتريدي والبزدوي والسرخسي والجصاص. ومذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليّين جواز ذلك. انظر: التبصرة (٢٥٥)، الوصول لابن برهان (٢٧/٢)، الأحكام (١٢٣/٣)، المحصول (٤٩١/٣/١).

هي لعامهم هذا أم للأبد؟ فقال: «**بَلْ لِلأَبَدِ**»[1]:

«وهذا قطع لتوهّم ورود النسخ عليها، وهذا أحد الأحكام التي يستحيل ورود النسخ عليها، وهو الحكم الذي أخبر الصادق المصدوق باستمراره ودوامه، فإنّه لا خلف لخبره». [زاد المعاد (٢/ ١٨٩)]، وانظر: تهذيب السنن (٢/ ٣١١-٣١٢).

رابعاً: الأحكام المعلّلة بعلّة مطلوبة البقاء والدوام.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ في تعليقه على قوله ﷺ: «**لا يخطب الرجل على خطبة أخيه**»[2]، جواباً عمّن ادّعى نسخه بخطبته لأسامة فاطمةَ بنت قيس:

«إنّ هذا من الأحكام الممتنع نسخها، فإنَّ صاحب الشرع علّله بالأخوّة، وهي علّة مطلوبة البقاء والدوام، لا يلحقها نسخ ولا إبطال». [تهذيب السنن (٣/ ٢٥)].

المبحث السابع: نسخ السنّة بالقرآن.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى جواز نسخ السنة بالقرآن[3]، فقال في مسألة تحويل القبلة في معرض ذكره لخلاف العلماء في ذلك:

«وقالت طائفة: ما صلّى إلى بيت المقدس إلاّ منذ قدم المدينة سبعة عشر شهراً أو ستة عشر شهراً»، فقال معلّقاً على هذا الكلام:

---

(١) أخرجه البخاري في العمرة: باب عمرة التنعيم (رقم: ١٧٨٥) عن جابر.

(٢) تقدّم تخريجه في ص٤٦٣.

(٣) وهو قول جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة، واختاره الجويني والشيرازي والغزالي والآمدي وابن برهان والرازي وابن السبكي، ومنع ذلك الشافعي وأكثر أصحابه، ونصّ على أنّ السنّة لا تنسخ إلاّ بالسنّة، وأنّ الكتاب لا ينسخ السنّة ولا العكس.
انظر: «الرسالة» (١٠٨) وما بعدها، «العدة» (٣/٨٠٢)، «إحكام الفصول» (ف/ ٤٤٠)، «أصول السرخسي» (٧٦)، «التلخيص» (ف/١٢٩٥)، «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (٤/٢٩٨)، «الإحكام» (٣/١٣٥)، «المحصول» (١/٣/٥٠٨)، «الوصول» (٢/٤٥)، «التبصرة» (٢٧٢)، «الإبهاج» (٢/٢٥٠)، «رفع الحاجب» (٤/٨٧)، «البحر المحيط» (٤/١١٨).

«فعلى هذا يكون في القبلة نسخان نسخ سنّة بسنّة، ونسخ سنّة بقرآن». [بدائع الفوائد (٤/ ١٦٨)].

وقال في قصّة صلح الحديبية:

«وصالح قريشاً على وضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين، على أنّ من جاءه منهم مسلماً ردّه إليهم، ومن جاءهم من عنده لا يردّونه إليه؛ وكان اللفظ عامّا في الرجال والنساء، فنسخ الله ذلك في حقّ النساء، وأبقاه في حقّ الرجال». [زاد المعاد (٣/ ١٤٠)].

وأكّد هذا في موضع آخر في ذكر الفوائد المتعلّقة بالقصّة، فقال:

«ومنها جواز صلح الكفّار على ردّ من جاء منهم إلى المسلمين، وألاّ يرد من ذهب من المسلمين إليهم، هذا من غير النساء، وأمّا النساء فلا يجوز اشتراط ردّهنّ إلى الكفّار. وهذا موضع النسخ خاصّة في هذا العقد بنصّ القرآن، ولا سبيل إلى دعوى النسخ في غيره بغير موجب». المصدر السابق (٣/ ٣٠٨) وانظر (٢/ ٧٢).

المبحث الثامن: نسخ السنّة بالإجماع.

يرى الإمام ابن القيّم رحمه الله أنّ السنّة لا تُنسخ بالإجماع، فقال في مسألة العقوبات المالية.

«محال أن ينسخ الإجماع السنّة، ولكن لو ثبت الإجماع لكان دليلاً على نصّ ناسخ»[١]. [الطرق الحكمية (ص ٢٠٨)].

---

(١) وهو قول الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة وعيسى بن أبان.

انظر: «المعتمد» (١/ ٤٣٢)، «العدة» (٣/ ٨٢٦)، «الإحكام» (٣/ ١٤٤)، «إحكام الفصول» (ف/ ٤٤٨)، «التلخيص» (ف/ ١٣٠٦)، «الفقيه والمتفقه» (١/ ٣٣٣)، «المستصفى» (١/ ١٢٦)، «الواضح» (٤/ ٣١٧)، «الوصول» (٢/ ٥٢)، «المحصول» (١/ ٣/ ٥٣١)، «أصول السرخسي» (٢/ ٦٦)، «البحر المحيط» (٤/ ١٢٨)، «أصول ابن مفلح» (٣/ ١١٦، و٤/ ١٢٨).

المبحث التاسع: قول الصحابي: «هذه الآية منسوخة».

قرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنّ الصحابيّ إذا قال: «إنّ هذه الآية منسوخة»، لا يقبل قوله حتّى يبيّن الناسخ للآية، أوضح هذا في تعليقه على قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم]، وقد ذكر خلاف العلماء في المراد من الآية، فنقل عن طائفة أنّها قالت: أنّ الآية المنسوخة بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١]، قال معلّقاً:

«وهذا منقول عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا[(١)]، وهذا ضعيف أيضاً، ولا يرفع حكم الآية بمجرّد قول ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا ولا غيره إنّها[(*)] منسوخة[(٢)]». [الروح: ١١٤].

المبحث العاشر: الزيادة على النصّ.

هذه المسألة من المسائل الأصوليّة المهمّة التي اشتدّ فيها النزاع، وقد بحثها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحثاً مفصّلاً. فحرّر محلّ النزاع فقال:

«السنن الزائدة على ما دلّ عليه القرآن، تارةً تكون بياناً له، وتارة تكون منشئةً لحكم لم يتعرّض القرآن له، وتارة تكون مغيّرة لحكمه، وليس نزاعنا في القسمين الأوّلين، فإنّهما حجّة باتّفاق، ولكنّ النزاع في القسم الثالث، وهو الذي ترجمته بمسألة: الزيادة على النصّ».

ثمّ ذكر مذاهب العلماء في ذلك فقال:

---

(١) انظر تفسير الطبري (٧٤/٢٧)، الدر المنثور (٦٦٢/٧).

(*) في الأصل: أنّها.

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء، وأومأ إليه الإمام أحمد. وذهب بعض الحنفية كالكرخي إلى أنّه يثبت بذلك، وهو رواية أخرى عن أحمد، ذكرها ابن عقيل، وفصّل المجد بن تيمية في ذلك فقال: «وعندي أنّه إن كان هناك نصّ آخر يخالفها فإنّه يقبل قوله في ذلك، لأنّ الظاهر أنّ ذلك النصّ هو الناسخ، وحاصل قول الصحابي الإعلام بالتقدّم والتأخّر، وقوله يقبل في ذلك». =

«وقد ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي، وجماعة كثيرة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنّها نسخ[1]، ومن ها هنا جعلوا إيجاب التغريب مع الجلد نسخاً كما لو زاد عشرين سوطاً على الثمانين في حدّ القذف.

وذهب أبو بكر الرازي[2] إلى أنّ الزيادة إن وردت بعد استقرار حكم النصّ منفرد عنه كانت ناسخة، وإن وردت متّصلة بالنصّ قبل استقرار حكمه لم تكن ناسخة، وإن وردت ولا يعلم تاريخها، فإن وردت من جهة يثبت النصّ بمثلها، فإن شهدت الأصول من عمل السلف أو النظر على ثبوتهما معاً أثبتناهما، وإن شهدت بالنصّ منفرداً عنها أثبتناه دونها، وإن لم يكن في الأصول دلالة على أحدهما فالواجب أن يحكم بورودهما معاً، ويكونان بمنزلة الخاصّ والعام إذا لم يعلم تاريخهما، ولم يكن في الأصول دلالة على وجوب القضاء بأحدهما على الآخر، فإنّهما يستعملان معاً، وإن كان ورود النصّ من جهة توجب العلم كالكتاب والخبر المستفيض، وورود الزيادة من جهة أخبار الآحاد لم يجز إلحاقها بالنصّ ولا العمل بها.

= والحقّ عندي: أنّه يقبل قوله، ويثبت به النسخ، لأنّ هذا ممّا لا مجال للرأي والاجتهاد فيه، لا سيما وأنّ الصحابة هم أعلم الأمّة بأسباب النزول، ومعرفة المكّي والمدني، وغير ذلك، لأنّهم شاهدوا الوحي، وعايشوا التنزيل.

انظر: «العدة» (٣/٨٣٥)، «الواضح» (٤/٣١٩)، «التلخيص» (ف/١٣٠٨)، «شرح اللمع» (ف/٥٦٥)، «إحكام الفصول» (ف/٤٤٢)، «المحصول» (١/٣/٥٢٢)، «الوصول» (٢/٦٠)، «المسوّدة» (٢٣٠).

(١) لكنّهم فصّلوا، فإن كانت الزيادة مغيّرة للحكم الأوّل المزيد عليه: كانت نسخاً، وإن لم تكن مغيّرة لحكم الأوّل: لا يكون نسخاً. وبه قال أبو عبدالله البصري.

أمّا القول بأنّها نسخ مطلقاً فهو رأي عامّة مشايخ العراق كما حكاه السمرقندي، وقال السرخسي: «سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم»، وحكاه ابن السمعاني عن بعض الشافعية.

انظر: «ميزان الأصول» (٧٢٥)، «أصول السرخسي» (٢/٨٢)، «كشف الأسرار» (٣/١٩١)، «قواطع الأدلة (٣/١٣٥)، «البحر المحيط» (٤/١٤٤ ـ ١٤٥).

(٢) انظر: «الفصول في الأصول» (٢/٢٧٦، وما بعدها).

وذهب بعض أصحابنا[1] إلى أنّ الزيادة إن غيّرت حكم المزيد عليه تغييراً شرعيّاً بحيث إنّه لو فعل على حدّ ما كان يفعل قبلها لم يكن معتدّاً به، بل يجب استئنافه كان نسخاً، نحو ضمّ ركعة إلى ركعتي الفجر، وإن لم يغيّر حكم المزيد عليه بحيث لو فعل على حدّ ما كان يفعل قبلها كان معتدّاً به، ولا يجب استئنافه لم يكن نسخاً؛ ولم يجعلوا إيجاب التغريب مع الجلد نسخاً، وإيجاب عشرين جلدة مع الثمانين نسخاً، وكذلك إيجاب شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخاً، كإيجاب الوضوء بعد فرض الصلاة؛ ولم يختلفوا أنّ إيجاب زيادة عبادة على عبادة، كإيجاب الزكاة بعد إيجاب الصلاة لا يكون نسخاً، ولم يختلفوا أيضاً أنّ إيجاب صلاة سادسة على الصلوات الخمس لا يكون نسخاً» [إعلام الموقعين (٢/ ٢٩٠-٢٩١)].

ثمّ قرّر بأنّ السنّة تزيد عن القرآن، وأنّ هذه الزيادة ليست نسخاً، بل هي حجّة يجب قبولها[2]، فقال: «والسنّة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة له من كلّ وجه، فيكون توارد القرآن والسنّة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلّة وتظافرها.

الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرّمة لما سكت عن تحريمه.

ولا تخرج عن هذه الأقسام؛ فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا

---

(١) وهو قول القاضي أبي بكر والغزالي، واختيار عبد الجبار والاستراباذي والبصري وحكاه الباجي عن القاضي أبي جعفر وابن القصار، وفي المسألة أقوال أخرى.
انظر: المعتمد (١/٤٠٥)، والمستصفى (١/١١٧)، والبحر المحيط (٤/١٤٤ ـ ١٤٥)، وإحكام الفصول (ف٤١٩).

(٢) وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجبّائي وأبي هاشم.
انظر: الإحكام للآمدي (٣/١٥٤) والعدة (٣/٨١٤)، شرح اللمع (ف/٥٦٦)، ومفتاح الوصول (١٠٨)، والواضح (٤/٢٦٨)، ورفع الحاجب (٤/١١٦)، وروضة الناظر (٢/٣٠٥)، والتلخيص (ف/١٢٦٦ وما بعدها) والبحر المحيط (٤/١٤٤ وما بعدها) وإرشاد الفحول (١٩٥).

تحلّ معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصّة به، وأنّه إذا لم تجب طاعته إلاّ فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصّة تختصّ به، وأنه قد قال الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]». [المصدر السابق (٢/ ٢٨٨-٢٨٩)].

وقد أفاض في الاستدلال على صحّة ما ذهب إليه، وناقش أدلّة المخالفين، وأوضح هذا في اثنين وخمسين وجهاً، ولا يسعنا نقل هذه الوجوه كلّها، ولكن نكتف بذكر أهمّها، فمنها قوله:

«إنّكم أوّل من نقض هذا الأصل الذي أصّلتموه، فإنّكم قبلتم خبر الوضوء بنبيذ التمر، وهو زائد على ما في كتاب الله مغيّر لحكمه، فإنّ الله سبحانه جعل حكم عادم الماء التيمّم، والخبر يقتضي أن يكون حكمه الوضوء بالنبيذ، فهذه الزيادة بهذا الخبر الذي لا يثبت رافعة لحكم شرعيّ غير مقارنة له ولا مقاومة بوجه، وقبلتم خبر الأمر بالوتر مع رفعه لحكم شرعيّ، وهو اعتقاد كون الصلوات الخمس هي جميع الواجب، ورفع التأثيم بالاقتصار عليها وإجزاء الإتيان في التعبّد بفريضة الصلاة، والذي قال هذه الزيادة هو الذي قال سائر الأحاديث الزائدة على ما في القرآن، والذي نقلها إلينا هو الذي نقل تلك بعينه أو أوثق منه أو نظيره، والذي فرض علينا طاعة رسوله وقبول قوله في تلك الزيادة هو الذي فرض علينا طاعته وقبول قوله في هذه، والذي قال لنا: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، هو الذي شرع لنا هذه الزيادة على لسانه، والله سبحانه ولاّه منصب التشريع عنه ابتداء، كما ولاّه منصب البيان لما أراده بكلامه كلّه، بل كلامه كلّه بيان عن الله، والزيادة بجميع وجوهها لا تخرج عن البيان بوجه من الوجوه، بل كان السلف الصالح الطيّب إذا سمعوا الحديث عنه وجدوا تصديقه في القرآن، ولم يقل أحد منهم قطّ في حديث واحد أبداً: إنّ هذا زيادة على القرآن فلا نقبله ولا نسمعه ولا نعمل به، ورسول الله ﷺ أجلّ في صدورهم، وسنّته أعظم عندهم من ذلك وأكبر، ولا فرق أصلاً بين مجيء

السنّة بعدد الطواف، وعدد ركعات الصلاة، ومجيئها بفرض الطمأنينة، وتعيين الفاتحة والنيّة، فإنّ الجميع بيان لمراد الله أنّه أوجب هذه العبادات على عباده على هذا الوجه؛ فهذا الوجه هو المراد. فجاءت السنّة بياناً للمراد في جميع وجوهها حتّى في التشريع المبتدأ، فإنّها بيان لمراد الله من عموم الأمر بطاعته وطاعة رسوله، فلا فرق بين بيان هذا المراد وبين بيان المراد من الصلاة والزكاة والحجّ والطواف وغيرها، بل هذا بيان المراد من شيء وذاك بيان المراد من أعمّ منه، فالتغريب بيان محض للمراد من قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥]، وقد صرّح النبي ﷺ بأنّ التغريب بيان لهذا السبيل المذكور في القرآن[1] فكيف يجوز ردّه بأنّه مخالف للقرآن معارض له؟ ويقال: لو قبلناه لأبطلنا به حكم القرآن، وهل هذا إلاّ قلبٌ للحقائق؟! فإنّ حكم القرآن العام، والخاصّ يوجب علينا قبوله فرضاً لا يسعنا مخالفته، فلو خالفناه لخالفنا القرآن، ولخرجنا عن حكمه ولا بدّ، ولكان في ذلك مخالفة للقرآن والحديث معاً.

يوضحه الوجه الثاني: أنّ الله سبحانه نصب رسول الله ﷺ منصب المبلغ المبيّن عنه، فكلّ ما شرعه للأمّة فهو بيان منه عن الله أنّ هذا شرعُه ودينُه، ولا فرق بين ما يبلّغه عنه من كلامه بمتلوّ، ومن وحيه الذي هو نظير كلامه في وجوب الاتّباع، ومخالفة هذا كمخالفة هذا.

يوضحه الوجه الثالث: أنّ الله سبحانه أمرنا بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم رمضان، وجاء البيان عن رسوله ﷺ بمقادير ذلك وصفاته وشروطه، فوجب على الأمّة قبوله، إذ هو تفصيلٌ لما أمر الله به، كما يجب علينا قبول الأصل المفصّل، وهكذا أمر الله سبحانه بطاعته وطاعة رسوله، فإذا أمر الرسول بأمر كان تفصيلاً وبياناً للطاعة المأمور بها، وكان فرض قبوله كفرض قبول الأصل المفصّل، ولا فرق بينهما». [إعلام الموقعين (٢/ ٢٩٣-٢٩٥)].

ومن الأدلّة التي اعتمد عليها بيانه لتناقض المخالف من حيث قبولهم

---

(١) أخرجه مسلم في الحدود، باب حد الزنى (١٦٩٠) عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: **«خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهنّ سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»**.

للحديث إن وافق مذهبهم ـ وإن كان زائداً عن القرآن ـ، وردّه إذا خالف مذهبهم، وقال:

«بل نقضوه في أكثر من ثلاثمائة موضع، منها ما هو مجمع عليه، ومنها ما هو مختلف فيه». [المصدر السابق(٢/ ٢٨٨)].

ثمّ ضرب عدةّ أمثلة في ذلك منها، قوله:

«إنَّه إن كان القضاء بالشاهد واليمين ناسخاً للقرآن، وإثبات التغريب ناسخاً للقرآن، فالوضوء بالنبيذ أيضاً ناسخ للقرآن، ولا فرق بينهما ألبتّة، بل القضاء بالنكول، ومعاقد القمط يكون ناسخاً للقرآن، وحينئذ فنسخ كتاب الله بالسنّة الصحيحة التي لا مطعن فيها أولى من نسخه بالرأي، والقياس، والحديث الذي لا يثبت، وإن لم يكن ناسخاً للقرآن لم يكن هذا نسخاً له، وأمّا أن يكون هذا نسخاً، وذاك ليس بنسخ فتحكّم باطل، وتفريق بين متماثلين.

ومنها: أنّ ما خالفتموه من الأحاديث التي زعمتم أنّها زيادة على نصّ القرآن إن كانت تستلزم نسخه، فقطع رجل السارق في المرّة الثانية نسخ لأنّه زيادة على القرآن، وإن لم يكن هذا نسخاً فليس ذلك نسخاً.

ومنها: أنّكم قلتم: لا يكون المهر أقلّ من عشرة دراهم، وذلك زيادة على ما في القرآن، فإنّ الله سبحانه أباح استحلال البضع بكلّ ما يسمّى مالاً، وذلك يتناول القليل والكثير، فزدتم على القرآن بقياس في غاية الضعف، وبخبر في غاية البطلان، فإن جاز نسخ القرآن بذلك فلِمَ لا يجوز نسخه بالسنّة الصحيحة الصريحة؟ وإن كان هذا ليس بنسخ لم يكن الآخر نسخاً». [المصدر السابق (٢/ ٣٠٢)] وانظر: (٢/ ٢٨٩ و٢٩٠ و٢٩٤ وما بعدها).

ومن الأدلّة التي اعتمد عليها أيضاً: أنّه نقل عن أهل العلم أنّهم اتّفقوا على الأخذ ببعض الأحاديث، وهي زائدة عن القرآن، وفي هذا يقول:

«وقد أخذ الناس بحديث: «**لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم**»[1]، وهو زائد على القرآن، وأخذوا كلّهم بحديث توريثه ﷺ بنت الابن السدس مع البنت وهو زائد على ما في القرآن، وأخذ الناس كلّهم

---

(١) تقدم تخريجه ص٥٧٦.

بحديث استبراء المسبيّة بحيضة، وهو زائد على ما في كتاب الله، وأخذوا بحديث: «**من قتل قتيلاً فله سلبه**»[1]، وهو زائد على ما في القرآن من قسمة الغنائم، وأخذوا كلّهم بقضائه ﷺ الزائد على ما في القرآن من أنّ أعيان بني الأبوين يتوارثون دون بني العلاّت، الرجل يرث أخاه لأبيه وأمّه دون أخيه لأبيه، ولو تتّبعنا هذا لطال جدّاً. فسنن رسول الله ﷺ أجلّ في صدورنا وأعظم وأفرض علينا أن لا نقبلها إذا كانت زائدة على ما في القرآن بل على الرأس والعينين». [المصدر السابق (٢/ ٢٨٩-٢٩٠)].

وقد كشف أنّ القول: إنّ الزيادة على النصّ نسخ يستلزم ردّ أكثر السنن فقال:

«ولو كان كلّ ما أوجبته السنّة ولم يوجبه القرآن نسخاً له لبطلت أكثر سنن رسول الله ﷺ، ودفع في صدورها وأعجازها، وقال القائل: هذه زيادة على ما في كتاب الله فلا تقبل، ولا يعمل بها، وهذا بعينه هو الذي أخبر به رسول الله ﷺ أنّه سيقع، وحذّر منه كما في السنن من حديث المقدام بن معد يكرب عن النبي ﷺ أنّه قال: «**ألا إنّي أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه، ألا لا يحلّ لكم الحمار الأهلي، ولا كلّ ذي ناب من السباع، ولا لقطة مال المعاهد**»، وفي لفظ: «**يوشك أن يقعد الرجل على أريكته فيحدّث بحديثي، فيقول: بيني وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه، وإنّ ما حرّم رسول الله ﷺ كما حرّم الله**»[2]. قال الترمذي: حديث حسن. وقال البيهقي:

---

(١) أخرجه البخاري في أبواب الخمس، باب: من لم يخمس الأسلاب... (٢٩٧٢)، ومسلم في الجهاد والسير، باب: استحقاق القاتل سلب القتيل (١٧٥١) عن أبي قتادة بلفظ: «**من قتل قتيلاً له عليه بيّنة...**».

(٢) أخرجه أبو داود في السنّة: باب في لزوم السنّة (رقم: ٤٦٠٤)، والترمذي في العلم: باب ما نهي عنه أن يقال: حديث النبي ﷺ (رقم: ٢٦٦٤)، وابن ماجه في المقدّمة: باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ، والتغليظ على من عارضه (رقم: ١٢)، والدارمي في باب السنّة القاضية على كتاب الله (رقم: ٥٨٦)، وأحمد (٤/ ١٣٠، ١٣٢، و٦/ ٨) بألفاظ متقاربة. =

إسناده صحيح. وقال صالح بن موسى: عن عبدالعزيز بن رفيع عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«إني قد خلّفت فيكم شيئين لن تضلّوا بعدهما كتاب الله وسنّتي ولن يفترقا حتى يردا على الحوض»**[1]، فلا يجوز التفريق بين ما جمع الله بينهما، ويردّ أحدهما بالآخر، بل سكوته عمّا نطق به، ولا يمكن أحداً أن يطّرد ذلك، ولا الذين أصّلوا هذا الأصل، بل قد نقضوه في أكثر من ثلاثمائة موضع، منها ما هو مجمع عليه، ومنها ما هو مختلف فيه». [المصدر السابق (٢/ ٢٨٧-٢٨٨)].

المبحث الحادي عشر: النسخ قبل وقت الفعل.

يرى الإمام ابن القيّم رحمه الله جواز النسخ قبل حضور وقت الفعل[2]،

= وصحّحه ابن حبان (رقم: ١٢)، والحاكم (١/١٩٠) وزاد: على شرط الشيخين وصحّحه أيضاً الشيخ الألباني في صحيح أبي داود، والشيخ الألباني في صحيح الجامع (٢٦٢٠ و٨٠٣٨).

وله شاهد من حديث أبي رافع: أخرجه أبو داود (٤٦٠٥)، والترمذي (٢٦٦٣)، وابن ماجه (١٣)، وصحّحه الترمذي، والحاكم (١/١٩١) وزاد على شرط الشيخين. وصحّحه أيضاً الشيخ الألباني في صحيح أبي داود، وحسّنه البغوي في شرح السنّة (١/٢٠١).

(١) أخرجه الدارقطني (٤/٢٤٥)، والبيهقي (١٠/١١٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقّه» (١/٢٧٩) عنه به.

وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٩/١٦٣): «رواه البزار، وفيه صالح بن موسى الطلحي وهو ضعيف.»، لكن له شواهد يتقوّى بها، منها حديث زيد بن أرقم، وأبي رافع، وأبي سعيد وغيرهم. انظر: الصحيحة (رقم: ١٧٦١).

(٢) وإليه ذهب جمهور الحنفية وأكثر الشافعية والحنابلة، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد، وحكاه الباجي عن القاضي أبي محمد، وبه قال أبو تمام، وحكاه عن مالك، واختاره الآمدي وابن الحاجب وأبو بكر بن العربي، وهو الصحيح.

ومنعه جماعة من الحنفية كالكرخي والجصاص والدبوسي والماتريدية والمعتزلة، وهو اختيار أبي الحسن التميمي من الحنابلة.

انظر: «المعتمد» (١/٤٠٦)، «العدة» (٣/٨٠٧)، «التبصرة» (٢٠٦)، «إحكام الفصول» (ف/٤١٠)، «المحصول» لابن العربي (١٤٧)، «الإحكام» (٣/١١٥)، «رفع الحاجب» (٤/٤٨)، «المستصفى» (١/١١٢)، «روضة الناظر» (٢/٢٩٧)، «نهاية الوصول» (٦/٢٢٧٢)، «البحر المحيط» (٤/٨٥)، «شرح الكوكب» (٣/٥٣١)، «تيسير التحرير» (٣/١٨٧).

فقال في مسألة التحسين والتقبيح العقليين:

«واحتجّ بعضهم أيضاً بأن قال: لو كان الفعل حسناً لذاته لامتنع الشارع من نسخه قبل إيقاع المكلّف له، وقبل تمكّنه منه، لأنّه إذا كان حسناً لذاته فهو منشأ للمصلحة الرّاجحة، فكيف ينسخ، ولم تحصل منه تلك المصلحة؟

وأجاب المعتزلة عن هذا بالتزامه، ومنعوا النسخ قبل وقت الفعل، ونازعهم جمهور هذه الأمّة في هذا الأصل، وجوّزوا وقوع النسخ قبل حضور وقت الفعل، ثمّ انقسموا قسمين: فنفاة التحسين والتقبيح بنوه على أصلهم، ومثبتو التحسين والتقبيح أجابوا عن ذلك بأنّ المصلحة كما تنشأ من الفعل فإنّها أيضاً قد تنشأ من العزم عليه، وتوطين النفس على الامتثال، وتكون المصلحة المطلوبة هي العزم وتوطين النفس، لا إيقاع الفعل في الخارج؛ فإذا أمر المكلّف بأمر فعزم عليه، وتهيّأ له، ووطّن نفسه على امتثاله فحصلت المصلحة المرادة منه لم يمتنع نسخ الفعل، وإن لم يوقعه لأنّه لا مصلحة له فيه، وهذا كأمر إبراهيم الخليل بذبح ولده، فإنّ المصلحة لم تكن في ذبحه، وإنّما كانت في استسلام الوالد والولد لأمر الله، وعزمهما عليه، وتوطينهما أنفسهما على امتثاله، فلمّا حصلت هذه المصلحة بقي الذبح مفسدة في حقّهما فنسخه الله ورفعه؛ وهذا هو الجواب الحقّ الشافي في المسألة، وبه تتبيّن الحكمة الباهرة في إثبات ما أثبته الله من الأحكام، ونسخ ما نسخه منها بعد وقوعه، ونسخ ما نسخ منها قبل إيقاعه، وأنّ له في ذلك كلّه من الحكم البالغة ما تشهد له بأنّه أحكم الحاكمين، وأنّه اللطيف الخبير الذي بهرت حكمته العقول، فتبارك الله ربّ العالمين». [مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٠٢-٤٠٣)].

وقد استدلّ على ذلك بأمره ﷺ بكسر قدور من لحم الحمر الإنسية في غزوة خيبر[١]، فقال في بيان فوائد تلك الغزوة:

«ومنها جواز نسخ الأمر قبل فعله، فإنّ النبي ﷺ أمرهم بكسر القدور، ثمّ نسخه عنهم بالأمر بغسلها» [زاد المعاد (٣/ ٣٤٧)].

---

(١) أخرجه البخاري في الذبائح: باب آنية المجوس والميتة (رقم: ٥٤٩٧) عن سلمة بن=

المبحث الثاني عشر: نسخ النسخ:

نفى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أن يقع النسخ مرّتين[1]، قرّر هذا في مسألة المتعة، بعد ما ذكر اختلاف العلماء في الوقت الذي حرّمت فيه فقال:

«والصحيح أنّ المتعة إنّما حرّمت عام الفتح، لأنّه قد ثبت في صحيح مسلم[2]: «أنّهم استمتعوا عام الفتح مع النبيّ ﷺ بإذنه»، ولو كان التحريم زمن خيبر لزم النسخ مرّتين، وهذا لا عهد بمثله في الشريعة ألبتّة، ولا يقع مثله فيها». [زاد المعاد (٣/ ٤٥٩-٤٦٠)] وانظر (٣/ ٣٤٤ و٥/ ١١٢).

المبحث الثالث عشر: النقصان من العبادة[3].

يذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ نسخ جزء العبادة المتصّل بها أو شرطها فالنسخ لذلك الجزء أو الشرط دون أصل تلك العبادة وجملتها. فقال:

= الأكوع قال: «لمّا أمسوا يوم فتحوا خيبر، أوقدوا النيران. قال النبيّ ﷺ: **علام أوقدتم هذه النيران؟** قالوا: لحوم الحمر الإنسية. قال: **أهريقوا ما فيها واكسروا قدورها**. فقام رجل من القوم فقال: نهريق ما فيها ونغسلها؟! قال النبيّ ﷺ: **أو ذاك**».

(١) وقد أثبته طائفة من العلماء كالشافعي وابن حزم وابن العربي. انظر توجيه دليلهم في: الإحكام (١/ ٤٩٤)، والبحر المحيط (٤/ ٧٥).

(٢) أخرجه مسلم في النكاح: باب نكاح المتعة، وبيان أنّه أبيح ثمّ نسخ إلى يوم القيامة (رقم: ١٤٠٦) عن سَبْرة الجهني رضي الله عنه أنّه: «غزا مع رسول الله ﷺ فتح مكّة قال: فأقمنا بها خمس عشرة: ثلاثين بين ليلة ويوم، فأذن لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء...».

(٣) لا خلاف في أنّ النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها، لأنّه كان واجباً في جملة العبادة، ثمّ أزيل وجوبه.

ولا خلاف أيضاً في أنّ ما لا يتوقّف عليه صحّة العبادة لا يكون نسخه نسخاً لها.

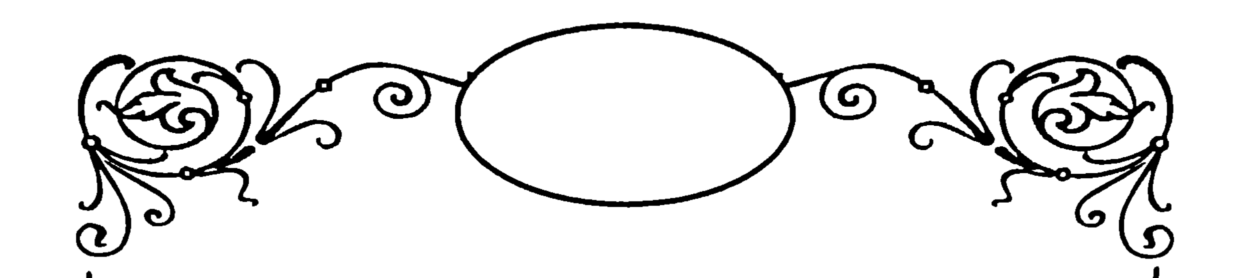
إنّما النزاع فيما يتوقّف عليه صحّة العبادة من شرط أو غيره. هل يكون نسخاً لتلك العبادة؟.

انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٦٠)، «المحصول» (١/ ٣/ ٥٥٦)، «البحر المحيط» (٤/ ١٥٠)، «المسودة» (٢١٣).

«إنّ النقصان من العبادة لا يكون نسخاً لما بقي منها، فكذلك الزيادة عليها، لا تكون نسخاً لها بل أولى»[1] [إعلام الموقعين (٢/ ٣٠١)].

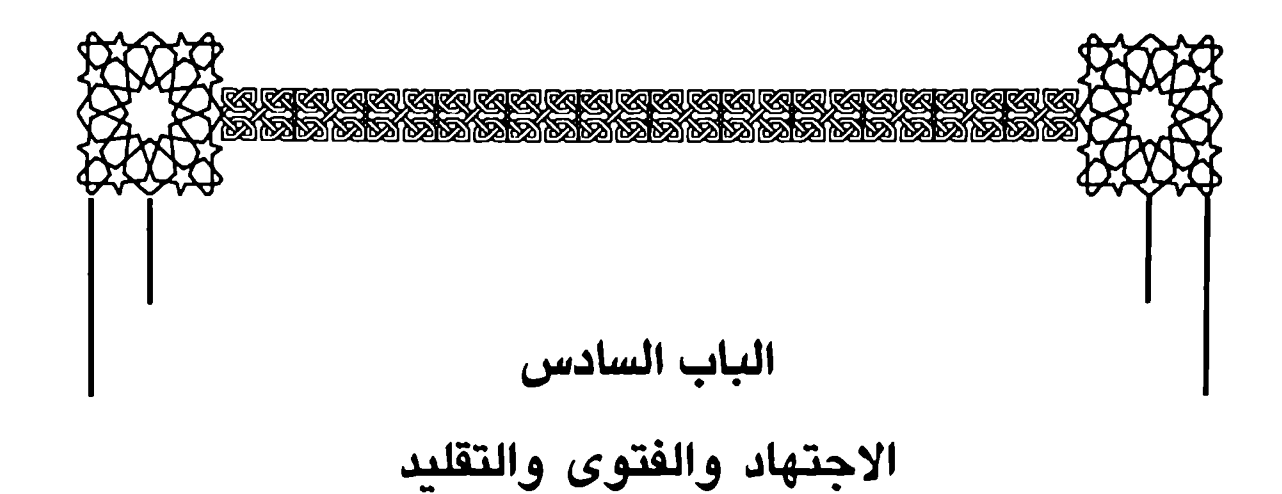


(١) وما اختاره ابن القيّم هو قول جمهور الشافعية والحنابلة وأكثر الفقهاء والمتكلّمين، وبه قال الكرخي وأبو الحسين البصري واختاره الآمدي والرازي.
وذهب الحنفية إلى أنّ نسخه نسخ للعبادة؛ واختاره بعض الشافعية، وادّعى أنّه مذهب الشافعي.
وقيل بالتفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخاً للعبادة، وبين الجزء كالقيام والركوع في الصلاة فيكون نسخه نسخاً للعبادة. وإليه ذهب القاضي عبدالجبار، ووافقه الغزالي وصحّحه القرطبي، وبنحوه حكاه الباجي عن القاضي الباقلاني وصحّحه.
انظر: «المعتمد» (١/٤٤٧) «العدة» (٣/٨٣٧)، «شرح اللمع» (ف/٥٦٦)، «المستصفى» (١/١١٦)، «إحكام الفصول» (ف/٤١٧)، «رفع الحاجب» (٤/١١٦)، «روضة الناظر» (٢/٣١١)، «أصول ابن مفلح» (٣/١١٨٦)، «الواضح» (٤/٣٢٠)، «كشف الأسرار» (٣/١٧٩)، «تيسير التحرير» (٣/٢١٨)، «شرح الكوكب» (٣/٥٨٤)، والمراجع السابقة.



الباب السادس

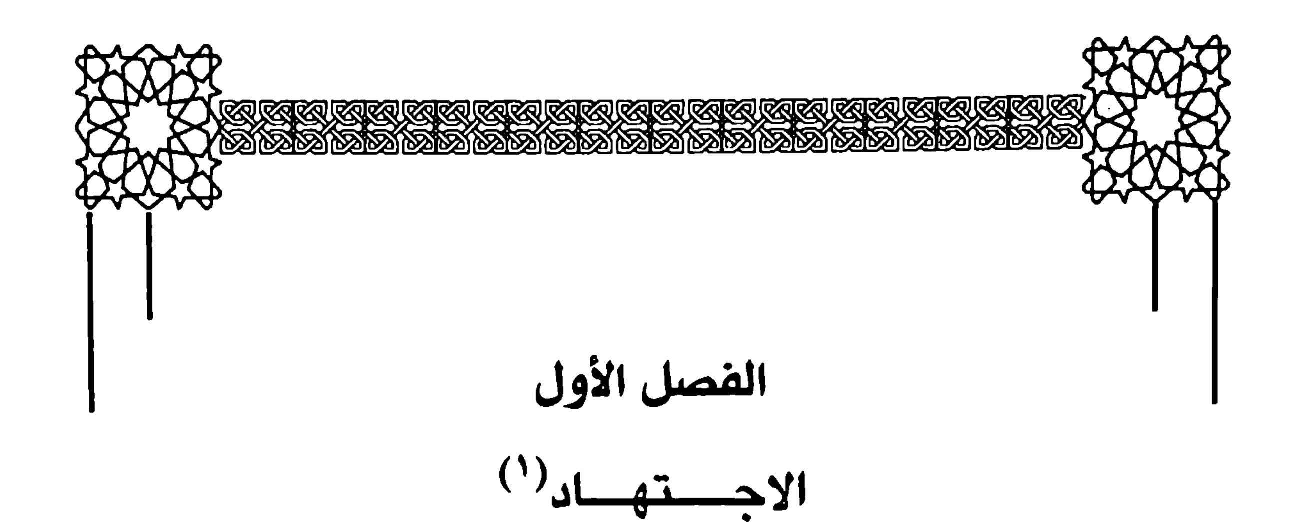
الاجتهاد والفتوى والتقليد



الباب السادس

الاجتهاد والفتوى والتقليد

النظر في هذا الباب في آراء ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الاجتهاد والفتوى والتقليد، فلنعقد له ثلاثة فصول:



الفصل الأول

الاجـــتهـــاد(1)

ويشتمل على تسعة مباحث:

المبحث الأول: الاجتهاد في عصر النبيّ ﷺ.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى جواز اجتهاد الصحابة في حياة الرسول ﷺ مطلقاً في قضايا معيّنة، لا في الأحكام العامّة، بعد طلب النصّ، وساق الأدلّة على صحّة رأيه فقال:

«وقد اجتهد الصحابة في زمن النبيّ ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلّوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاّها في الطريق، وقال: «لم يرد منّا التأخير، وإنّما أراد سرعة النهوض»، فنظروا إلى المعنى. واجتهد آخرون، وأخّروها إلى بني قريظة،

---

(1) الاجتهاد في اللغة: افتعال من الجهد، وهو المشقّة والوسع والطاقة، واجتهد في الأمر: بذل وسعه وطاقته في طلبه، ليبلغ مجهوده، ويصل إلى نهايته.

أمّا في الاصطلاح، فقد عرّفه الأصوليّون بتعاريف متقاربة، منها: «بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط».

انظر: «لسان العرب»، مادة: جهد، «الحدود» الباجي (٦٤)، «التعريفات» الجرجاني (١٠)، «المصباح المنير» (١١٢)، «البحر المحيط» (١٩٧/٩).

فصلّوها ليلاً[1]، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس.

ولما كان عليّ ـ رضي الله تعالى عنه ـ باليمن، أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام، فقال كلّ منهم: «هو ابني». فأقرع عليّ بينهم، فجعل الولد للقارع، وجعل عليه للرجلين ثلثي الديّة، فبلغ النبيّ ﷺ فضحك حتّى بدت نواجذه من قضاء عليّ ﷺ[2].

واجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة، وحكم فيهم باجتهاده، فصوّبه النبيّ ﷺ، وقال: **«لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات»**[3].

واجتهد الصحابيّان اللّذان خرجا في سفر، فحضرت الصلاة، وليس معهما ماء فصلّيا، ثمّ وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فصوّبهما، وقال للذي لم يُعِدْ: **«أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك»**. **وقال للآخر: «لك الأجر مرتين»**[4].

ولما قاس مجزز المدلجي وقاف، وحكم بقياسه وقيافته على أنّ أقدام زيد وأسامة ابنه، بعضها مع بعض، سُرّ بذلك النبيّ ﷺ حتّى

---

(١) تقدّم تخريجه ص٣٧٤.

(٢) أخرجه أبو داود في: الطلاق، باب: من قال بالقرعة إذا تنازعوا في الولد (رقم: ٢٢٧)، والنسائي في: الطلاق، باب: القرعة في الولد إذا تنازعوا فيه (رقم: ٣٤٨٨)، وابن ماجه في: الأحكام، باب: القضاء بالقرعة (رقم: ٢٣٤٨) عن زيد بن أرقم ﷺ قال: «أتي عليّ ﷺ بثلاثة ـ وهو على اليمن ـ وقعوا على امرأة في طهر واحد، فقال لاثنين: أتقرّان بهذا؟ قالا: لا، حتى سألهم جميعاً، فجعل كلّما سأل اثنين قال: لا، فأقرع بينهم، فألحق الولد بالذي صارت له القرعة، وجعل لصاحبيه عليه ثلثي الدية، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فضحك حتى بدت نواجذه». وصحّحه الحاكم (٢/٢٢٥) وأقرّه الحافظ الذهبي، والشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في: «صحيح السنن الثلاثة».

(٣) تقدّم تخريجه ص٣٣٠.

(٤) تقدّم تخريجه ص٣٧٥.

برقت أسارير وجهه[1] من صحّة هذا القياس، وموافقته للحقّ. وكان زيد أبيضاً، وابنه أسامة أسوداً، فألحق هذا القائف الفرع بنظيره وأصله، وألغى وصف السواد والبياض الذي لا تأثير له في الحكم» [إعلام الموقّعين (١/ ٢٠٣-٢٠٤)].

واستدلّ أيضاً بما رواه جابر ﷺ، قال:

«بعثنا رسول الله ﷺ في ثلاثمائة راكب، أميرنا أبو عبيدة بن الجراح، نرصد عيراً لقريش، فأصابنا جوعٌ شديدٌ حتى أكلنا الخبط[2]، فسمّي: جيش الخبط، فنحر رجل ثلاث جزائر، ثمّ نحر ثلاث جزائر، ثمّ نحر ثلاث جزائر، ثمّ إنّ أبا عبيدة نهاه، فألقى إلينا البحر دابّة يقال لها: العنبر، فأكلنا منها نصف شهر، وادّهنّا من ودكها حتىٰ ثابت إلينا أجسامنا، وصلحت، وأخذ أبو عبيدة ضلعاً من أضلاعه، فنظر إلى أطول رجل في الجيش، وأطول جمل، فحمل عليه، ومرّ تحته، وتزوّدنا من لحمه وشائق، فلما قدمنا المدينة أتينا رسول الله ﷺ، فذكرنا له ذلك، فقال: «**هو رزق أخرجه الله لكم، فهل معكم من لحمه شيء تطعمونا؟**»، فأرسلنا إلى رسول الله ﷺ فأكل[3]».

فقال في بيانه لفوائد هذه القصّة:

«وفيها دليل على جواز الاجتهاد في الوقائع في حياة النبيّ ﷺ، وإقراره على ذلك، لكن هذا كان في حال الحاجة إلى الاجتهاد، وعدم

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) الخبط: ورق السمر، يضرب بالعصا ليتناثر، وهو من علف الإبل. والخبْط: الضرب بالمِخْبط ـ بالكسر ـ وهو العصا التي يخبط بها الشجر. انظر: «مشارق الأنوار» (١/٢٢٩)، «النهاية» (٢/٧)، «الغريب» للخطابي (٢/٢٣٥).

(٣) أخرجه البخاري في: المغازي، باب: غزوة سيف البحر، وهم يتلقّون عيراً لقريش، وأميرهم أبو عبيدة (رقم: ٤٣٦٠ ـ ٤٣٦٢)، ومسلم في: الصيد والذبائح، باب: إباحة ميتات البحر (رقم: ١٩٣٥) عنه به بنحوه.

تمكّنهم من مراجعة النصّ، وقد اجتهد أبو بكر وعمر ﵄ بين يديّ رسول الله ﷺ في عدّة من الوقائع، وأقرّهما على ذلك، لكن في قضايا جزئية معيّنة، لا في أحكام عامّة، وشرائع كليّة، فإنّ هذا لم يقع من أحد من الصحابة في حضوره البتّة»[1]. [زاد المعاد (٣/ ٣٩٤)].

المبحث الثاني: الاجتهاد مع النص[2].

يقرّر الإمام ابن القيّم ﵀ أنّ الاجتهاد يسقط مع وجود النصّ من الكتاب أو السنّة أو أقوال الصحابة وفتاويهم. فيقول:

---

(١) وهو قريب من رأي ابن حزم، حيث فصّل بين ما لم يؤمروا به ولا نهوا عنه، ولكنّه مباح لهم فيجوز، وبين الاجتهاد في الأحكام كإيجاب فرض أو تحريم شيء أو ضرب حدّ فلا يجوز.
وذهب الأكثرون إلى جوازه مطلقاً، وهو المختار عند أكثر الشافعية والشيرازي والغزالي والرازي وابن الحاجب والسبكي والبيضاوي والصفي الهندي وغيرهم، واختاره القاضي أبو يعلى وحكاه الكيا عن محمد بن الحسن من الحنفية، ومنع منه مطلقاً الجبائيان أبو علي أبو هاشم، وحكاه الشيرازي عن بعض الشافعية وبعض المتكلّمين.
ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر، فيجوز للغائب دون الحاضر، واختاره القاضي أبو بكر وابن الصباغ، ومال إليه الجويني، ونقله الكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلّمين، وقال القاضي عبد الوهّاب المالكي: إنّه الأقوى على أصول أصحابهم، ورجّحه الشوكاني.
ومنهم من اشترط في الحاضر إذن النبي ﷺ، وإليه ذهب أبو الخطاب وابن قدامة من الحنابلة، وحكاه الجرجاني عن أصحابه.
والصحيح ما ذهب إليه الجمهور، ووقائع الصحابة واجتهادهم، وإقراره ﷺ على ذلك خير دليل.
انظر: «الإحكام» لابن حزم (٥/ ١٣١)، «العدّة» (٥/ ١٥٩٠)، «التبصرة» (٥١٩)، «البرهان» (ف/ ١٥٤٣)، «المستصفى» (٢/ ٣٥٤)، «التمهيد» (٣/ ٤٢٣)، «المحصول» (٢/ ٣/ ٢٥)، «روضة الناظر» (٣/ ٩٦٥)، «الإحكام» للآمدي (٤/ ٤٠٧)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/ ٢٩٢)، «تشنيف المسامع» (٤/ ٥٨٠)، «الإبهاج» (٣/ ٢٥٢)، «نهاية الوصول» (٩/ ٣٨١٦)، «البحر المحيط» (٦/ ٢٢٠)، «التحبير» (٨/ ٣٠٩١١).

(٢) انظر: «الفقيه والمتفقه» (١/ ٥٠٤)، «شرح اللمع» (/ ١١٩٢)، «تقريب الوصول» (٤٣٩)، «الموافقات» (٤/ ١٥٥)، «شرح القواعد الفقهية» (٤/ ١٤)، «المدخل الفقهي»=

«إنّ الاجتهاد إنّما يعمل به عند عدم النصّ، فإذا تبيّن النصّ فلا اجتهاد، إلاّ في إبطال ما خالفه». [إغاثة اللهفان (١/ ١٧٠)].

وقال في مسألة مناكحة المجوس، وأكل ذبائحهم:

«والمسألة عنده (يعني الإمام أحمد) ممّا لا يسوغ فيها الاجتهاد، لظهور إجماع الصحابة على تحريم مناكحتهم». [أحكام أهل الذمّة (٤٣٩)].

وأمّا مع عدم وجود النصوص، فيقرّر أنّه يسوغ حينئذ الاجتهاد، واعتبر هذا من أنواع الرأي المحمود، فقال:

«**النوع الرابع من أنواع الرأي المحمود**: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنّة، فإن لم يجدها في السنّة، فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فيما قاله واحد من الصحابة ﷺ، فإن لم يجده، اجتهد رأيه، ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله، وسنّة رسوله ﷺ، وأقضية أصحابه؛ فهذا هو الرأي الذي سوّغه الصحابة، واستعملوه، وأقرّ بعضهم بعضاً عليه».

ثمّ استشهد بما رواه الشعبيّ، قال: «أخذ عمر فرساً من رجل على سوم، فحمل عليه فعطب، فخاصمه الرجل، فقال عمر: اجعل بيني وبينك رجلاً، فقال الرجل: إنّي أرضى شريح العراقي، فقال شريح: أخذته صحيحاً سليماً، فأنت له ضامن حتّى تردّه صحيحاً سليماً. قال: فكأنّه أعجبه، فبعثه قاضياً، وقال: ما استبان لك من كتاب الله، فلا تسأل عنه، فإن لم يستبن في كتاب الله فمن السنّة، فإن لم تجده في السنّة، فاجتهد رأيك[1]».

واستشهد أيضاً بكتاب عمر إلى أبي موسى، حيث جاء فيه: «ثمّ الفهم

= (/٦٤٣)، «أصول الفقه الإسلامي» د/الزحيلي (٢/١٠٥٢)، «أصول مذهب الإمام أحمد» د/التركي (٦٤٨).

(١) تقدّم تخريجه ص٣٧٦.

الفهم فيما أدلي إليك، ممّا ورد عليك، ممّا ليس في قرآن ولا سنّة، ثمّ قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثمّ اعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله، وأشبهها بالحقّ[1]». [إعلام الموقّعين (١/ ٨٥- ٨٦)].

وجعل الاجتهاد بمنزلة الضرورة، فقال:

«وهذا هو الواجب على كلّ مسلم، إذ اجتهاد الرأي إنمّا يباح للمضطرّ، كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾». [إعلام الموقّعين (٢/ ٢٦٥)].

وقال في موضع آخر:

«الرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح، وعملوا به، وأفتوا به، وسوّغوا القول به، وذمّوا الباطل، ومنعوا من العمل، والفتيا، والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمّه وذمّ أهله.

والقسم الثالث: سوّغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه، حيث لا يوجد منه بدّ، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرّموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفه مخالفاً للدِّين، بل غايته أنّهم خيّروا بين قبوله وردّه، فهو بمنزلة ما أبيح للمضطرّ من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه. كما قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس، فقال لي: عند الضرورة.

وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يُفْرِطوا فيه، ويفرِّعوه، ويولِّدوه، ويوسِّعوه، كما صنع المتأخّرون، بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الإفتاء لصعوبة النقل عليه، وتعسّر حفظه، فلم يتعدَّوْا في استعماله قدر الضرورة، ولم يبغوا العدول إليه مع تمكّنهم من النصوص والآثار، كما

(١) تقدّم تخريجه ص٣٠٣.

قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. فالباغي الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصّل إلى المذكّى، والعادي الذي يتعدّى قدر الحاجة بأكلها». [المصدر السابق (١/ ٦٧)].

وبناء على هذا اعتبر بأنّ كلّ رأي يخالف النصوص فهو رأي فاسد، لا يحلّ العمل به. فقال في بيانه لأنواع الرأي الباطل:

«أحدها: الرأي المخالف للنصّ، هذا ممّا يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحلّ الفتيا به، ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد». [المصدر السابق].

وقسّم الأحكام الشرعية بالنسبة للاجتهاد إلى قسمين:

ما لا يجوز الاجتهاد فيها: كوجوب الصلوات الخمس، وتحريم الجرائم، كشرب الخمر والزنا وعقوبتها المقدّرة.

وما يجوز فيها الاجتهاد: وهي الأحكام التي لم يرد فيها نصّ، فيقول في تقرير ذلك:

«الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها، بحسب الأزمنة والأمكنة، ولا اجتهاد الأئمّة: كوجوب الواجبات، وتحريم المحرّمات، والحدود المقدّرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرّق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له، زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها، وصفاتها، فإنّ الشارع ينوّع فيها بحسب المصلحة». [إغاثة اللهفان (١/ ٣٣٠-٣٣١)].

ولشدّة حرصه على التمسّك بالنصوص، وإبطاله للاجتهاد مع وجود النصّ، عقد لذلك فصلين مهمّين:

أحدهما: في تحريم الإفتاء في دين الله بالرأي المتضمّن لمخالفة النصوص، والرأي الذي لم تشهد له النصوص بالقبول. [انظر: إعلام الموقّعين (١/ ٤٧)].

والثاني: في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النصّ، وذكر إجماع العلماء على ذلك. [انظر: المصدر السابق (٢/ ٢٦٠)].

ثمّ ساق الأدلّة من الكتاب والسنّة والإجماع والأثر على أنّ النصّ إذا ظهر، فلا مجال للاجتهاد.

أمّا من الكتاب: فذكر الآيات التي توجب اتّباع ما جاء عن الله ورسوله، والتحاكم إليهما، وتنهى عن الحكم بغير حكم الله ورسوله ﷺ منها:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب].

وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾﴾ [الحجرات].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النور].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ أيضاً: «وأنكر تعالى على من حاجّ في دينه بما ليس له به علم، فقال: ﴿هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [آل عمران]. ونهى أن يقول هذا حلال وهذا حرام لِما لم يحرّمه الله ورسوله نصّاً، وأخبر أنّ فاعل ذلك مفترٍ على الله الكذب، فقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَـٰذَا حَلَـٰلٌ وَهَـٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَـٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٧﴾﴾ [النحل]. والآيات في هذا المعنى كثيرة». [المصدر السابق (٢/ ٢٦٠-٢٦١)].

وأمّا من السنّة: فاستدلّ بما في الصحيحين[1] من حديث ابن عباس رضي الله عنهما «أنّ هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء عند النبيّ ﷺ، فذكر حديث اللعان، وقول النبيّ ﷺ: «**أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين، سابغ الأليتين، خدلج**[2] **الساقين، فهو لشريك بن سحماء، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية**» فجاءت به كذلك، فقال النبيّ ﷺ: «**لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن**».

فعلّق على هذا الحديث، فقال:

«يريد ـ والله ورسوله أعلم ـ بكتاب الله، قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾ [النور: ٨]، ويريد بالشأن ـ والله أعلم ـ أنّه كان يحدّها لمشابهة ولدها للرجل الذي رميت به، ولكن كتاب الله فصل الحكومة، وأسقط كلّ قول وراءه، ولم يبق للاجتهاد بعده موقع».

أمّا الإجماع: فحكى عن الإمام الشافعي أنّه قال: «أجمع الناس على أنّ من استبانت له سنّة عن رسول الله ﷺ، لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس».

وأمّا الأثر: فذكر وقائع كثيرة عن الصحابة في تمسّكهم بالنصّ، وتركهم للرأي المخالف له، ورجوعهم عن اجتهادهم إلى السنّة، منها:

ما رواه عبدالله بن أبي زيد عن أبيه، قال: «أرسل عمر بن الخطاب إلى شيخ من زُهْرة، كان يسكن دارنا، وفذهبت معه إلى عمر رضي الله عنه فسأله عن ولد من أولاد الجاهلية، فقال: أمّا الفِراش فلفلان، وأمّا النطفة فلفلان، فقال عمر: صدقت، ولكنّ رسول الله ﷺ قضى بالفِراش»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في: التفسير، تفسير سورة النور، باب: ﴿وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ⑧﴾ [النور: ٨]، واللفظ له (رقم: ٤٧٤٧)، ومسلم في: اللعان (رقم: ١٤٩٧).

(٢) أي عظيمهما. انظر: النهاية في غريب الحديث (٢/١٥).

(٣) أخرجه الشافعي في مسنده (٢/٣٠ رقم: ٩٣)، وفي سننه (٥١٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/٤٠٢)، وفي المعرفة (٥/٥٦١ رقم: ٥٤٧١) وأخرجه ابن ماجه في النكاح، باب: الولد للفراش، وللعاهر الحجر (رقم: ٢٠٠٥) مختصراً دون ذكر القصّة، وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في صحيح ابن ماجه (١٦٤٤).

وما رواه سليمان بن يسار: «أنّ أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبدالرحمن تذاكروا في المتوفّى عنها الحامل تضع عند وفاة زوجها، فقال ابن عباس: تعتدّ آخر الأجلين، فقال أبو سلمة: تحلّ حين تضع، فقال أبو هريرة: وأنا مع ابن أخي؛ فأرسلوا إلى أمّ سلمة فقالت: قد وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها بيسير، فأمرها رسول الله ﷺ أن تتزوّج»[1].

وكان زيد بن ثابت لا يرى للحائض أن تنفر حتّى تطوف طواف الوداع، وتناظر في ذلك هو وابن عباس، فقال له ابن عباس: «إمّا لا[2] فسَلْ فلانة الأنصارية، هل أمرها بذلك رسول الله ﷺ؟، فرجع زيد يضحك ويقول: ما أراك إلاّ قد صدقت»[3].

ومن ذلك ما رواه طاوس أنّ عمر قال: «أذكّرُ الله امرأً سمع من النبيّ ﷺ في الجنين شيئاً، فقام حمل بن مالك بن النابغة، فقال: كنت بين جاريتين لي، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فألقت جنيناً ميّتاً، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرّة[4]. فقال عمر: «لو لم نسمع فيه هذا، لقضينا فيه بغير هذا» ـ أو قال ـ: «إن كدنا لنقضي فيه برأينا»»[5].

---

(١) أخرجه البخاري في التفسير، باب ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (رقم: ٤٩٠٩)، مسلم في الطلاق باب: انقضاء عدّة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل (رقم: ١٤٨٥). وعزاه ابن القيّم لمسلم فقط، وهو قصور.

(٢) قال في ابن الأثير في النهاية (٧٢/١): «أصلها: إن وما ولا، فأدغمت النون في الميم، وما زائدة في اللفظ لا حكم لها ومعناها: إن لم تفعل هذا فليكن هذا». وانظر: «مشارق الأنوار» (٣٧/١).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الحجّ باب: إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت (رقم: ١٧٥٨)، ومسلم في الحجّ باب: وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض (رقم: ١٣٢٧)، واللّفظ له.

(٤) الغرّة: العبد نفسه أو الأمة، وأصل الغرّة: البياض الذي يكون في وجه الفرس. «النهاية» (٣٥٣/٣).

(٥) أخرجه الشافعي في: «مسنده» (٢٤١)، وفي «السنن المأثورة» (ص ٤٢٥)، وأبو داود في الديات، باب دية الجنين (٤٥٧٣)، والنسائي في القسامة، باب قتل المرأة بالمرأة=

فعلّق عليه الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «فترك اجتهاده للنصّ».

وقال ابن عمر: «كنّا نخابر ولا نرى بذلك بأساً، حتى زعم رافع أنّ رسول الله ﷺ نهى عنها، فتركناها لأجل ذلك»[1]. [المصدر السابق (٢/٢٨٥)].

واستشهد بما حكاه عن الأئمّة في تركهم الاجتهاد عند ظهور النصّ، من ذلك ما نقله عن الإمام الشافعي أنّه قال: «إذا صحّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط»، وصحّ عنه أنّه قال: «إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً ولم آخذ به، فاعلموا أنّ عقلي قد ذهب»، وصحّ عنه أنّه قال: «لا قولَ لأحد مع سنّة رسول الله ﷺ».

وقال ابن خزيمة: «لا قولَ لأحد مع رسول الله ﷺ، إذا صحّ الخبر عنه».

وحكى عن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه صنّف كتاباً في طاعة الرسول ﷺ، ردّ فيه على من احتجّ بظاهر القرآن في معارضة سنن رسول الله ﷺ، وترك الاحتجاج بها. [انظر: إعلام الموقّعين (٢/ ٢٦٠-٢٧٥)].

والمقصود من نفي الاجتهاد عند ورود النصّ إذا كان النصّ قطعي الدلالة، أمّا إذا كان النصّ ظنّي الدلالة فيسوغ الاجتهاد في فهم النصّ، وتحديد المعنى المراد منه. وقد اعتبر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا من أنواع الرأي المحمود، فقال:

= (٤٧٣٩)، وابن ماجه في الديات، باب دية الجنين (٢٦٤١)، عن طاوس به وإسناده صحيح، وله شواهد انظر: التلخيص الحبير (٤/٣٠)، والإرواء (رقم: ٢٢٠٦ و٢٢٦٥).

(١) أخرجه مسلم في: البيوع، باب: كراء الأرض (رقم: ١٥٤٧) بنحوه، وأبو داود في: الإجارات، باب: في المزارعة (رقم: ٣٣٨٩)، والنسائي في: الأيمان والنذور كتاب المزارعة، باب: ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث والربع واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر (رقم: ٣٩٢٦ ـ ٣٩٢٨)، وابن ماجه في: الرهون، باب: المزارعة بالثلث والربع (رقم: ٢٤٥٠).

«النوع الثاني من الرأي المحمود: الرأي الذي يفسّر النصوص، ويبيّن وجه الدلالة منها، ويقرّرها، ويوضح محاسنها، ويسهّل طريق الاستنباط منها». [إعلام الموقّعين (١/ ٨٢)].

المبحث الثالث: خلوّ العصر من المجتهد.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّه لا يجوز خلوّ عصر من الأعصار عن مجتهد قائم بحجج الله تعالى[1]، وقد نصّ على هذا في بيانه لمراتب المفتين، فقال:

«المُفتون الذين نصّبوا أنفسهم للفتوى أربعة أقسام:

أحدهم: العالم بكتاب الله وسنّة رسوله وأقوال الصحابة، فهو المجتهد في أحكام النوازل، يقصد فيها موافقة الأدلّة الشرعيّة حيث كانت، ولا ينافي اجتهادُه تقليدَه لغيره أحياناً، فلا تجد أحداً من الأئمّة إلاّ وهو مقلّد من هو أعلم منه في بعض الأحكام، وقد قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ورضي عنه في

---

(١) وهو مذهب الحنابلة، وجزم به الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ونسبه إلى الفقهاء، واختاره الزبيدي من الشافعية، والقاضي عبد الوهاب من المالكية، ورجّحه الشوكاني، واختاره ابن دقيق العيد، لكن إلى الحدّ الذي ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان. ونصره الإمام السيوطي، وألّف فيها رسالة أسماها: «الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض». حشد فيها نصوص العلماء في جميع المذاهب على أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض كفائي، وأنّه لا يجوز إخلاء العصر منه.

وذهب الجمهور إلى جواز خلوّ العصر عن المجتهد، واختاره القفّال والغزالي والآمدي وابن الحاجب والسبكي وغيرهم، ومال إليه الصفي الهندي. واختار الزركشي أنّ العصر خلا عن المجتهد المطلق، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمّة الأربعة وما اختاره ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو الصحيح قطعاً. انظر: «الواضح» لابن عقيل (٥/٤٢١)، «الإحكام» للآمدي (٤/٤٥٥)، «رفع الحاجب» (٤/٥٩٨)، «نهاية الوصول» (٩/٣٨٨٧)، «المسودة» (٤٧٢)، «تشنيف المسامع» (٤/٦١٥)، «البحر المحيط» (٦/٢٠٧)، «فواتح الرحموت» (٢/٣٩٩)، «التحبير» (٥/٤٠٥٩)، «إرشاد الفحول» (٢٥٣)، «أصول مذهب الإمام أحمد» د/عبد المحسن التركي (٦٣٥).

موضع من الحجّ: «قلته تقليداً لعطاء». فهذا النوع الذي يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ استفتاؤهم، ويتأدّى بهم فرض الاجتهاد، وهم الذين قال فيهم النبيّ ﷺ: «**إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها، وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم في دينه**»[1]. وهم الذين قال فيهم عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه: «لن تخلو الأرض من قائم لله بحجّته»[2]. [إعلام الموقّعين (٤/ ٢١٢)].

وقد شدّد النكير على من أنكر هذا، وأوجب تقليد الأئمّة، وقال بانسداد باب الاجتهاد، وقد قرّر هذا في مبحث التقليد، في معرض إبطاله لشبهات المقلّدين، فقال:

«إنّ المقلّدين حكموا على الله قدراً وشرعاً بالحكم الباطل جهاراً المخالف لما أخبر به رسوله، فأخلوا الأرض من القائمين لله بحججه، وقالوا: لم يبق في الأرض عالِمٌ منذ الأعصار المتقدّمة.

فقالت طائفة: ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة وأبي يوسف وزُفر بن الهذيل ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد اللؤلؤي، وهذا قول كثير من الحنفية، وقال بكر بن العلاء القشيري المالكي: ليس لأحد أن يختار بعد المائتين من الهجرة. وقال آخرون: ليس لأحد أن يختار بعد الأوزاعي وسفيان الثوري ووكيع بن الجراح وعبدالله بن المبارك. وقالت طائفة: ليس لأحد أن يختار بعد الشافعي. واختلف المقلّدون من أتباعه فيمن

---

(١) أخرجه أبو داود في: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة (رقم: ٤٢٩١)، عن أبي هريرة ﷺ دون زيادة: «**وهم غرس...**» فإنّي لم أقف عليها، وقد ورد بلفظ: «**لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم في طاعته**» وسيأتي ذكره بعد قليل. وصحّحه الشيخ الألباني رحمه الله في «الصحيحة» (رقم: ٥٩٩).

(٢) هو طرف من أثر طويل، وسيورده ابن القيّم بتمامه. أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (١/ ٧٩ ـ ٨٠)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (رقم: ١٧٦).
قال العلامة ابن عبدالبرّ رحمه الله: «وهو حديث مشهور عند أهل العلم، يستغنى عن الإسناد لشهرته عندهم». «جامع بيان العلم» (٢/ ١١٢).
وقد عني الإمام ابن القيّم رحمه الله بشرحه، واستخراج فوائده في «مفتاح دار السعادة» (١/ ٤٠٥ ـ ٤٧٤).

يؤخذ بقوله من المنتسبين إليه، ويكون له وجه، يفتي ويحكم به من ليس كذلك، وجعلوهم ثلاث مراتب:

طائفة: أصحاب وجوه، كابن سريج والقفّال وأبي حامد.

وطائفة: أصحاب احتمالات، لا أصحاب وجوه، كأبي المعالي.

وطائفة: ليسوا أصحاب وجوه ولا احتمالات، كأبي حامد وغيره.

واختلفوا متى انسدّ باب الاجتهاد، على أقوال كثيرة، ما أنزل الله بها من سلطان، وعند هؤلاء أنّ الأرض قد خلت من قائم لله بحجّة، ولم يبق فيها من يتكلّم بالعلمْ، ولم يحلّ لأحد بعدُ أن ينظر في كتاب الله، ولا سنّة رسوله لأخذ الأحكام منهما، ولا يقضي ويفتي بما فيهما حتّى يعرضه على قول مقلّده ومتبوعه، فإن وافقه حكم به، وأفتى به، وإلاّ ردّه ولم يقبله.

وهذه أقوال ـ كما ترى ـ قد بلغت من الفساد والبطلان والتناقض، والقول على الله بلا علم، وإبطال حججه، والزهد في كتابه، وسنّة رسوله، وتلقّي الأحكام منهما مَبْلَغَها، ويأبى الله إلاّ أن يتمّ نوره، ويصدّق قول رسوله: إنّه لا تخلو الأرض من قائم لله بحججه، ولن تزال طائفة من أمّته على محض الحقّ الذي بعثه به، وأنّه لا يزال يبعث على رأس كلّ مائة سنة لهذه الأمّة مَنْ يُجدّد لها دينها». [إعلام الموقّعين (٢/٢٥٦-٢٥٧)].

وقد احتجّ في موضع آخر بأدلّة كثيرة، فقال عند تعليقه على قول عليّ بن أبي طالب ﷺ: «اللّهم، بلى لن تخلو الأرض من مجتهد قائم بحجج الله».

«ويدلّ عليه الحديث الصحيح[(١)] عن النبيّ ﷺ: «**لا تزال طائفة من**

---

(١) هو حديث متواتر ثبت عن جمع من الصحابة، من طرق كثيرة، بألفاظ متقاربة، منهم ثوبان مولى رسول الله ﷺ ومعاوية والمغيرة بن شعبة وعقبة بن عامر وأبو أمامة وعمران بن حصين وعمر بن الخطاب وزيد بن أرقم وجابر بن عبدالله، وأبو هريرة وغيرهم. وأقرب هذه الأحاديث إلى اللفظ الذي ذكره ابن القيّم: حديث ثوبان. أخرجه مسلم في: الجهاد والسير باب: «**لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ، لا يضرّهم من خالفهم**» (رقم: ١٩٢٠) عنه بنحوه.

أمّتي على الحقّ لا يضرّهم من خذلهم، ولا من خالفهم، حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك». ويدلّ عليه أيضاً ما رواه الترمذي[1] عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «**مثل أمّتي مثل المطر، لا يدرى أوّله خير أم آخره**». قال: حديث حسن غريب.

قال ابن القيّم: «فلو لم يكن من أواخر الأمّة قائم بحجج الله، مجتهد، لم يكونوا موصوفين بهذه الخيرية، وأيضاً، فإنّ هذه الأمّة أكمل الأمم، وخير أمّة أخرجت للناس، ونبيّها خاتم النبيّين، لا نبيّ بعده، فجعل الله العلماء فيها كلّما هلك عالم خلفه عالم، لئلاّ تُطمسَ معالم الدين؛ وتخفى أعلامه، وكان بنو إسرائيل كلّما هلك نبيّ خلفه نبيّ، فكانت تسوسهم الأنبياء، والعلماء لهذه الأمّة كالأنبياء في بني إسرائيل؛ وأيضاً ففي الحديث الآخر: «**يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**»[2]. وهذا يدلّ

---

(١) أخرجه الترمذي في: الأمثال، باب (رقم: ٢٨٦٩)، وكذا أحمد (٣/١٣٠ و١٤٣) وغيره.
وصحّحه الشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وله شواهد من حديث عمار بن ياسر، وعبد الله بن عمر، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمرو. انظر: «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (رقم: ٢٢٨٦).

(٢) أخرجه البيهقي (١٠/٢٠٩) وابن عبدالبر في «التمهيد» (١/٥٩) عن إبراهيم بن عبدالرحمن العذري مرسلاً، وروي موصولاً من طرق عديدة عن جمع من الصحابة، وقد استوفاها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «مفتاح دار السعادة» (١/٤٩٧) والعلاّمة علاء الدين الهندي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «كنز العمال» (١٠/١٧٦).
وصحّح بعض طرقه الحافظ العلائي في «بغية الملتمس» (٣ ـ ٤) وصحّحه الإمام أحمد، فقد روى الخلال في كتاب «العلل» عن مهنّا بن يحيى قال: «سألت أحمد عن هذا الحديث فقلت: كأنّه موضوع! قال: لا، هو صحيح، فقلت: ممّن سمعته أنت؟ فقال: من غير واحد. قلت: من هم؟ قال: حدثني به مسكين. إلاّ أنّه يقول: معان عن القاسم بن عبدالرحمن، قال أحمد: ومعان بن رفاعة لا بأس به». نقله ابن القيّم من طريق الخلاّل، ورواه الخطيب البغدادي في «شرف أصحاب الحديث» (٥٦)، وأومأ الشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى صحّته في «مشكاة المصابيح» (رقم: ٢٤٨). وانظر: «الإصابة» للحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١/٢٢٥).

على أنّه لا يزال محمولاً في القرون قرناً بعد قرن. وفي صحيح أبي حاتم[1] من حديث الخولاني قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم في طاعته»**. وغرس الله هم أهل العلم والعمل، فلو خلت الأرض من عالم، خلت من غرس الله. ولهذا القول حجج كثيرة، لها موضع آخر». [مفتاح دار السعادة (١/٤٤٩-٤٥٢). وانظر: إعلام الموقّعين (٢/٢٤٩)].

المبحث الرابع: تجزّؤ الاجتهاد.

معنى تجزّؤ الاجتهاد: هو: جريانه في بعض المسائل دون البعض، وفي فنّ دون فنّ؛ وصورته أن يكون المجتهد قد تحصّل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد، من الأدلّة دون غيرها، فإذا حصل له ذلك فهل يجتهد في تلك المسألة، أو لا بدّ أن يكون مجتهداً مطلقاً، محصِّلاً لجميع ما يحتاج إليه من المسائل؟

حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ خلاف العلماء في ذلك، وذكر ثلاثة أقوال في المسألة دون نسبتها لأحد، ثمّ قطع بجواز تجزّؤ الاجتهاد، فقال:

«الاجتهاد حالة تقبّل التجزّؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم، مقلِّداً في غيره أو في باب من أبوابه. كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض وأدلّتها، واستنباطها من الكتاب والسنّة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد أو الحجّ، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوّغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره.

وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟، فيه ثلاثة أوجه: أصحّها

---

(١) أخرجه ابن حبان (رقم: ٣٢٦)، وكذا ابن ماجه في: المقدمة، باب: اتّباع سنّة رسول الله ﷺ (رقم: ٨)، وأحمد (٤/٢٠٠). وصحّحه البوصيري في «مصباح الزجاجة» (١/٥)، وقال الحافظ الذهبي في «المعجم المختصّ بالمحدّثين» (١٣٤): «إسناده صالح»، وحسّنه الشيخ الألباني في «الصحيحة» (رقم: ٢٤٤٢).

الجواز، بل هو الصواب المقطوع به؛ والثاني: المنع؛ والثالث: الجواز في الفرائض دون غيرها»[1].

ثمّ ذكر مآخذ هذه الأقوال، فقال: «فحجّة الجواز أنّه قد عرف الحقّ بدليله، وبذل جهده في معرفة الصواب، فحكمه في ذلك، حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع.

وحجّة المنع تعلّق أبواب الشرع وأحكامه بعضها ببعض، فالجهل ببعضها مظنّة للتقصير في الباب والنوع الذي قد عرفه، ولا يخفى الارتباط بين كتاب النكاح والطلاق والعدّة وكتاب الفرائض، وكذلك الارتباط بين

---

(١) ذهب إلى جواز تجزّؤ الاجتهاد الأكثرون، واختاره الغزالي والرافعي وابن الحاجب والآمدي وابن دقيق العيد والسبكي، وقال الرازي: إنّه الحقّ.
وأمّا القول بالمنع فنُقل عن أبي حنيفة، وفي نسبته إليه نظر، فإنّه لم ينسبه إليه أحد من علماء الحنفية، ومثل هذا لا يخفى عليهم، وحكاه بعض الأصوليّين عن بعض العلماء دون أن ينسبوه لأحد، وعزاه ابن السمعاني للأكثرين، وعزا القول الأوّل للبعض، وكأنّه انقلبت عليه المذاهب أو سبق قلم، والله أعلم؛ ومال إليه الشوكاني.
وأمّا القول الثالث: وهو الجواز في الفرائض دون غيرها، فأومأ إليه أبو الحسين البصري وأبو الخطاب.
والحقّ ما عليه الجمهور، ويشهد له ما رواه أنس بن مالك؛ مرفوعاً: «**أعلم أمّتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت وأقرؤهم أُبَيّ**» رواه الترمذي (رقم: ٣٧٢٣)، وابن ماجه (رقم: ١٥١)، وصحّحه الشيخ الألباني في صحيح السنن الاثنين. ويؤيّده أيضاً ما رواه البخاري (رقم: ١٢٢) عن أبيّ بن كعب ﷺ في الحديث الطويل، في قصة موسى مع الخضر. حيث قالها الخضر لموسى: «يا موسى! إنّي على علم من علم الله علّمنيه لا تعلمه أنت، وأنت على علم علّمكه لا أعلمه» فدلّ على أنّ العلم مراتب تتفاوت فيها أقدام العلماء، وأن بعضهم قد يكون عنده. من العلم ما ليس عند الآخر، وإنّه قد يتخصّص ويتمكّن في فنّ دون غيره، والله أعلم».
انظر: «المعتمد» (٢/٣٥٩)، «قواطع الأدلة» (٥/١٥٣)، «المستصفى» (٢/٣٥٣)، «التمهيد» (٤/٣٩٣)، «المحصول» (٢/٣/٣٧)، «روضة الناظر» (٣/٩٦٣)، «الإحكام» (٤/٣٩٨)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/٢٩)، «نهاية الوصول» (٩/٣٨٣٢)؛ «تشنيف المسامع» (٤/٥٧٦)، «أصول ابن مفلح» (٤/١٤٦٩)، «البحر المحيط» (٥/٢٠٩)، «فواتح الرحموت» (٢/٣٦٤)، «شرح الكوكب» (٤/٤٧٣)، «إرشاد الفحول» (٢٥٤).

كتاب الجهاد وما يتعلّق به وكتاب الحدود والأقضية والأحكام، وكذلك عامّة أبواب الفقه.

ومن فرّق بين الفرائض وغيرها، رأى انقطاع أحكام قسمة المواريث، ومعرفة الفروض، ومعرفة مستحقّها عن كتاب الإيجارات والرهون والنضال وغيرها، وعدم تعلّقاتها، وأيضاً فإنّ عامّة أحكام المواريث قطعيّة، وهي منصوص عليها في الكتاب والسنّة» [إعلام الموقّعين (٤/٢١٦)].

المبحث الخامس: مراتب الاجتهاد.

الاجتهاد ليس على رتبة واحدة، بل يتفاوت في رتبه بحسب تفاوت أقدام العلماء في العلم والفهم، والنظر والاستنباط، والاستقلال في الاجتهاد.

ولهذا قسّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ المجتهدين المفتين إلى أربعة مراتب، فقال:

«المفتون الذين نصّبوا أنفسهم للفتوى أربعة أقسام[١]:

أحدهم: العالم بكتاب الله، وسنّة رسوله، وأقوال الصحابة؛ فهو المجتهد في أحكام النوازل، يقصد فيها موافقة الأدلّة الشرعية حيث كانت، ولا ينافي اجتهاده تقليده أحياناً، فلا تجد أحداً من الأئمّة إلاّ وهو مقلِّد من هو أعلم منه في بعض الأحكام، وقد قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، ورضي عنه في موضع من الحجّ: «قلته تقليداً لعطاء».

وهؤلاء في نظر ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ هم المجتهدون المستقلّون في الاجتهاد، الذين ترجع إليهم الفتوى، حيث قال:

«فهذا النوع الذي يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ استفتاؤهم، ويتأدّى بهم فرض الاجتهاد، وهم الذين قال فيهم النبيّ ﷺ: «**إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها، وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم في دينه**[٢]».

---

(١) قارن بما ذكره ابن الصلاح، وتابعه عليه النووي، والسيوطي في «أدب المفتي» (٨٨)، «المجموع» (١/٤٢)، «الردّ على من أخلد إلى الأرض» (٩٤).

(٢) تقدّم تخريجه ص٧٠٠.

وهم الذين قال فيهم عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه: «لن تخلو الأرض من قائم لله بحجّته»[1].

ثمّ ذكر المرتبة الثانية، فقال:

«**النوع الثاني**: مجتهد مقيّد في مذهب من ائتمّ به، فهو مجتهد في معرفة فتاويه، وأقواله، ومآخذه وأصوله، عارف بها، متمكّن من التخريج عليها، وقياس ما لم ينصّ من ائتمّ به عليه على منصوصه، من غير أن يكون مقلّداً لإمامه، لا في الحكم، ولا في الدليل؛ لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا، ودعا إلى مذهبه، ورتّبه وقرّره، فهو موافق له في مقصده وطريقه معاً».

وهؤلاء هم المجتهدون المنتسبون؛ أي المتقيّدون بمذاهب أئمّتهم، الذين سلكوا طريقة إمامهم في الاجتهاد، وقد ذكر الإمام ابن القيّم رحمه الله أعيان هؤلاء، وخلاف علماء المذاهب في بلوغهم هذه الرتبة، كأبي يعلى من الحنابلة، وأبي يوسف من الحنفية، والمزني من الشافعية، وأشهب من المالكية. ورجّح بلوغهم هذه الرتبة، فقال:

«من تأمّل أحوال هؤلاء وفتاويهم واختياراتهم، علم أنّهم لم يكونوا مقلّدين لأئمّتهم في كلّ ما قالوه، وخلافهم لهم أظهر من أن يذكر، وإن كان منهم المقلّ والمستكثر، ورتبة هؤلاء دون رتبة الأئمّة في الاستقلال بالاجتهاد».

ثمّ ذكر الرتبة الثالثة، فقال:

«**النوع الثالث**: من هو مجتهد في مذهب من انتسب إليه، مقرّر له بالدليل، متقن لفتاويه، عالم بها، لكن لا يتعدّى أقواله وفتاويه ولا يخالفها، وإذا وجد نصّ إمامه لم يعدل عنه إلى غيره ألبتّة، وهذا شأن أكثر المصنّفين في مذاهب أئمتهم».

---

(١) تقدّم تخريجه ص٧٠٠.

وهؤلاء هم المجتهدون المقيّدون، المتّبعون لإمامهم في الأصول والفروع، وقد انتقدهم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لبلوغهم درجة الاجتهاد في استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة، وترجيح الأقوال التي يدلّ عليها النصّ، ولزومهم بمذهب إمامهم، وترجيح أقواله، وتقديمها على ما سواها، وإن كانت الحجّة مع غيره، فقال:

«وكثير منهم يظنّ أنّه لا حاجة به إلى معرفة الكتاب والسنّة والعربية، لكونه مجتزياً بنصوص إمامه، فهي عنده كنصوص الشارع، قد اكتفى بها من كُلْفة التعب والمشقّة، وقد كفاه الإمام استنباط الأحكام، ومُؤْنة استخراجها من النصوص، وقد يرى إمامه ذكر حكماً بدليله، فيكتفي هو بذلك الدليل من غير بحث عن معارض له. وهذا شأن كثير من أصحاب الوجوه والطرق والكتب المطوّلة والمختصرة، وهؤلاء لا يَدَّعون الاجتهاد، ولا يقرّون بالتقليد، وكثير منهم يقول: «اجتهدنا في المذاهب، فرأينا أقربها إلى الحقّ مذهب إمامنا»، وكلّ منهم يقول ذلك عن إمامه، ويزعم أنّه أَوْلَى بالاتّباع من غيره، ومنهم من يغلو فيوجب اتّباعه، ويمنع من اتّباع غيره.

فيا لله العجب! من اجتهاد نَهض بهم إلى كون متبوعهم ومقلّدهم أعلم من غيره، أحقّ بالاتّباع من سواه، وأنّ مذهبه هو الراجح والصواب دائماً معه، وقعد بهم عن الاجتهاد في كلام الله ورسوله، واستنباط الأحكام منه، وبترجيح ما يشهد له النصّ، مع استيلاء كلام الله ورسوله على غاية البيان، وتضمّنه لجوامع الكلم، وفصله للخطاب، وبراءته من التناقض والاختلاف والاضطراب، فقعدت بهم هِممهم واجتهادهم عن الاجتهاد فيه، ونهضت بهم إلى الاجتهاد في كون إمامهم أعلم الأمّة وأَوْلاَها بالصواب، وأقواله في غاية القوّة وموافقة السنّة والكتاب، والله المستعان».

ثمّ ذكر الطبقة الرابعة: وهم المقلّدون، وقد نعى عليهم باللاّئمة قائلاً:

«**النوع الرابع**: طائفة تفقّهت في مذاهب من انتسبت إليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرّت على أنفسها بالتقليد المحض، من جميع الوجوه، فإن ذكروا الكتاب والسنّة يوماً في مسألة، فعلى وجه التّبرك والفضيلة لا

على وجه الاحتجاج والعمل، وإذا رأوا حديثاً صحيحاً مخالفاً لقول من انتسبوا إليه أخذوا بقوله، وتركوا الحديث، وإذا رأوا أبا بكر وعمر وعثمان وعليّاً، وغيرهم من الصحابة ﷺ قد أفتوا بفتيا، ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفها، استشهدوا بفتيا إمامهم، وتركوا فتاوى الصحابة ﷺ، قائلين: الإمام أعلم بذلك منّا، ونحن قد قلّدناه، فلا نتعدّاه ولا نتخطّاه، بل هو أعلم بما ذهب إليه منّا، ومَنْ عدا هؤلاء فمتكلّف متخلّف، قد دنا بنفسه عن رتبة المشتغلين، وقصر عن درجة المحصِّلين، فهو مكذلك مع المكذلكين، وإن ساعده القدر واستقلّ بالجواب، قال: «يجوز بشرطه، ويصحّ بشرطه، ويجوز ما لم يمنع منه مانع شرعي، ويرجع في ذلك إلى رأي الحاكم»، ونحو ذلك من الأجوبة التي يستحسنها كلّ جاهل، ويستحي منها كلّ فاضل».

ثمّ انتهى إلى القول:

«ففتاوى القسم الأوّل من جنس توقيعات الملوك وعلمائهم، وفتاوى النوع الثاني من جنس توقيعات نوّابهم وخلفائهم، وفتاوى النوع الثالث والرابع من جنس توقيعات خلفاء نوّابهم، ومن عداهم فمتشبّع بما لم يُعطَ، متشبّه بالعلماء، محاكٍ للفضلاء، وفي كلّ طائفة من الطوائف، متحقّق بغيه، ومحاكٍ له، متشبّه به، والله المستعان». [إعلام الموقّعين (٤/ ٢١٢-٢١٥)].

المبحث السادس: تصويب المجتهد.

هذه من المسائل الأصوليّة المهمّة التي اضطربت فيها الأقوال، وكَثُر فيها الجدال، فقد تكلّم الأصوليّون في تصويب المجتهدين وتخطئتهم، وتأثيمهم وعدم تأثيمهم في مسائل الأصول والفروع، فقسّموا الأحكام إلى قسمين: عقليّة وشرعيّة[1].

فأمّا العقليّة: فهي أصول الدين، كالعلم بحدوث العالم، وإثبات

---

(١) انظر: «التلخيص» (ف/١٨٠٥)، «شرح اللمع» (٢/١٠٤٣)، «تقريب الوصول» (٤٣٨).

الصانع سبحانه ووحدانيته وصفاته، وإثبات النبوّات، ونحو ذلك.

وأمّا السمعيّة: **فهي فروع الدين.**

وبنوا على هذا التقسيم التفريق بين مسائل الأصول والفروع، فقرّروا بأنّ مسائل الأصول قطعيّة، وأنّ الحقّ فيها واحد، وما عداه باطل، وأنّه ليس كلّ مجتهد فيها مصيباً، وأنّ الإثم غير محطوط عنه، وأنّ المخطئ في ذلك كافر[1].

وأمّا مسائل الفروع فجعلوها على ضربين:

ضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد، وهو نوعان:

أحدهما: ما علم من الدين ضرورة، كوجوب الصلوات، والصوم، والزكاة والحجّ، وتحريم الخمر، والزنا، وغير ذلك، فقرّروا أنّ الحقّ فيها واحد، وليس كلّ مجتهد فيها بمصيب، والمخطئ غير معذور، ويكفر.

الثاني: ما لم يعلم من الدين ضرورة، لكنّه دلّ عليه دليل قاطع، وهو ما أجمع عليه جميع الأمّة، في جميع الأعصار والأمصار، فهذا أيضاً الحقّ فيه متعيّن، وما سواه باطل، فإن قصّر في طلبه كان آثماً، وإن لم يقصّر فغير آثم[2].

وضرب يسوغ فيه الاجتهاد، وهو: المسائل التي اختلف فيها فقهاء

---

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليّين والمتكلّمين، وذهب عبيدالله بن الحسن العَنْبري إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب في أصول الديانات، ونقل عن الجاحظ مثله. انظر: «الإحكام» للآمدي (٤٠٩/٤).

(٢) وقد حكاه الآمدي اتّفاقاً، ونقل عن بشر المريسي، وابن عليّة، وأبي بكر الأصم، ونفاة القياس كالظاهرية، والإمامية أنّه ما من مسألة إلاّ والحقّ فيها متعيّن، وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق.

كذا نسب هذا القول إلى الظاهرية، والذي نصّ عليه ابن حزم أنّ المخطئ المعذور هو الذي لم يتعمّد الخطأ، وهو الذي يقدّر أنّه على حقّ باجتهاده، وأنّ المخطئ غير المعذور هو من تعمّد بقلبه ما صحّ عنده أنّه خطأ، أو قطع بغير اجتهاد.

انظر: «الإحكام» لابن حزم (١٣٨/٨)، «الإحكام» للآمدي (٤١٢/٤).

الأمصار على قولين فأكثر، كوجوب الزكاة في مال الصبيّ وغيره، وهذا الضرب هو محلّ الخلاف بين العلماء، في تصويب المجتهدين وتخطئته[1].

أمّا الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فموقفه مغاير لهذا، فقد أنكر تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وبيّن أنّ هذا التقسيم ليس له أصل في الشرع، ولم يكن معروفاً عند السلف، وإنّما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام، ومن سلك سبيلهم، وأوضح أنّ الذين فرّقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطاً يميّز بين النوعين، وكلّ ما ذكروه فهو منتقد[2].

ولهذا قرّر أن ليس كلّ مجتهد مصيباً، وأنّ الحقّ في قول واحد، وما عداه باطل، وأنّ المخطئ من المجتهدين إذا بذل جهده في إصابة الحقّ مأجور، ولا يؤثم لا في أصول الدين، ولا في فروعه، ونسب هذا القول إلى جماهير السلف والأئمّة الأربعة[3].

وقد ذكر هذا في كتابه «الصواعق المرسلة»، في مبحث: حجّية الخبر الواحد، وإفادته العلم. فقال في تقرير ذلك:

---

(١) وقد اختلفوا في ذلك اختلافاً شديداً، واضطرب النقل عن الأئمّة.
انظر مذاهب العلماء في ذلك وأدلّتهم في: «شرح المعالم» (٤٤٥/٢)، «المعتمد» (٣٧٥/٣)، «الإحكام» لابن حزم (٧٠/٥)، «العدة» (١٥٤٠/٥)، «إحكام الفصول» (ف/٧٦٨)، «المستصفى» (٣٥٩/٢)، «الواضح» (٣٥١/٥)، «المحصول» (٤٧/٣/٢)، «روضة الناظر» (٩٧٥/٣)، «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» (٢٩٣/٢)، «رفع الحاجب» (٥٤٦/٤)، «نهاية الوصول» (٣٨٣٧/٩)، «البحر المحيط» (٢٤٠/٦) والمراجع السابقة.

(٢) وسلفه في ذلك شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.
انظر: «منهاج السنّة» (٨٧/٥)، «مجموع الفتاوى» (٥٦/٦ و١٢٥/١٣ و٢٠٧/١٩ و٣٤٦/٢٣).

(٣) ما رجّحه ابن القيّم هو الحقّ المقطوع به، وهو قول الأئمّة الأربعة، كما قرّر ذلك أصحابهم، وهو مذهب السلف.
انظر: «جامع بيان العلم» (٨٠/٢)، «الفقيه والمتفقّه» (١١٤/٢)، «قواطع الأدلة» (١٩/٥)، «منهاج السنّة النبويّة (١٢٤/٥ و٢٧/٦)، «مجموع الفتاوى» (١٢٤/١٣ و٢٠٣/١٩ و١٩/٢٠)، «إرشاد الفحول» (٢٥٩).

«إنّ هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإنّ الظنّ الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتجّ بها في أحدهما دون الآخر، وهذا التفريق باطل بإجماع الأمّة، فإنّها لم تزل تحتجّ بهذه الأحاديث في الخبريّات العلميّات، كما تحتجّ بها في الطلبيّات العمليّات، ولا سيما والأحكام العمليّة تتضمّن الخبر عن الله بأنّه شرع كذا، وأوجبه، ورضيه ديناً، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنّة يحتجّون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتّة أنّه جوّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته.

فأين سلف المفرّقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض متأخّري المتكلّمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يصدّون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنّة وأقوال الصحابة، ويحيلون على آراء المتكلّمين، وقواعد المتكلّفين، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين، فإنّما قسّموا الدّين إلى مسائل علميّة وعمليّة، وسمّوها: أصولاً وفروعاً، وقالوا: الحقّ في مسائل الأصول واحد ومن خالفه فهو كافر أو فاسق، وأمّا مسائل الفروع فليس لله تعالى فيها حكم معيّن، ولا يتصوّر فيها الخطأ، وكلّ مجتهد مصيب لحكم الله تعالى الذي هو حكمه، وهذا التقسيم لو رجع إلى مجرّد الاصطلاح لا يتميّز به ما سمّوه أصولاً ممّا سمّوه فروعاً، فكيف وقد وضعوا عليه أحكاماً وضعوها بعقولهم وآرائهم؟، منها: التكفير بالخطأ في مسائل الأصول دون مسائل الفروع، وهذا من أبطل الباطل، كما سنذكره.

ومنها: إثبات الفروع بأخبار الآحاد دون الأصول وغير ذلك. وكلّ تقسيم لا يشهد له الكتاب والسنّة وأصول الشرع بالاعتبار فهو تقسيم باطل يجب إلغاؤه.

وهذا التقسيم أصل من أصول ضلال القوم، فإنّهم فرّقوا بين ما سمّوه

أصولاً وما سمّوه فروعاً، وسلبوا الفروع حكم الله المعيّن فيها، بل حكم الله فيها يختلف باختلاف آراء المجتهدين، وجعلوا ما سمّوه أصولاً من أخطأ فيه عندهم فهو كافر أو فاسق، وادّعوا الإجماع على هذا التفريق، ولا يحفظ ما جعلوه إجماعاً عن إمام من أئمّة المسلمين، ولا عن أحدٍ من الصحابة أو التابعين، وهذا عادة أهل الكلام يحكّمون الإجماع على ما لم يقله أحد من أئمّة المسلمين، بل أئمّة الإسلام على خلافه، وقال الإمام أحمد: من ادّعى الإجماع فقد كذب، أمّا هذه دعوى الأصمّ وابن عليّة وأمثالهما يريدون أن يبطلوا سنن رسول الله ﷺ بما يدّعونه من الإجماع.

ومن المعلوم قطعاً بالنصوص، وإجماع الصحابة والتابعين، وهو الذي ذكره الأئمّة الأربعة نصّاً أنّ المجتهدين المتنازعين في الأحكام الشرعيّة ليسوا كلّهم سواء، بل فيهم المصيب والمخطئ، فالكلام فيما سمّوه أصولاً، وفيما سمّوه فروعاً، ينقسم إلى مطابق للحقّ في نفس الأمر، وغير مطابق، فانقسام الاعتقاد في الحكم إلى مطابق وغير مطابق كانقسام الاعتقاد في باب الخبر إلى مطابق وغير مطابق، فالقائل في الشيء: حلال، والقائل: حرام، في إصابة أحدهما وخطأ الآخر، كالقائل: إنّه سبحانه يُرى، والقائل أنّه لا يُرى في إصابة أحدهما وخطأ الآخر، والكذب على الله تعالى خطأً أو عمداً في هذا كالكذب عليه عمداً أو خطأً في الآخر؛ فإنّ المخبر عن الله أنّه أمر بكذا وأباحه، والآخر يخبر أنّه نهى عنه وحرّمه، فأحدهما مخطئ قطعاً».

ثمّ ساق الأدلّة على أنّ الحقّ واحد في أقوال المجتهدين، من الكتاب، والسنّة، وإجماع الصحابة، والنظر، وهذا لفظه ونصّه، وقد أثار شبهة قد تقع في ذهن المخالف، فقال: «فإن قيل: الفرق بينهما أنّه يجوز أن يكون في نفس الأمر، لا حلالاً ولا حراماً، بل هو حلال في حقّ من اعتقد حلّه، حرام في حقّ من اعتقد تحريمه». فأجاب:

«قيل: هذا باطل من وجوه عديدة، وقد ذكرناها في كتاب «المفتاح» وغيره منها:

إنّه خلاف نصّ القرآن والسنّة، وخلاف إجماع الصحابة، وأئمّة الإسلام.

ومنها: أن يكون حكم الله تعالى تابعاً لآراء الرجال وظنونها. (ومنها) أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً، مرضياً لله مسخوطاً له، محبوباً له مبغوضاً. (ومنها) أنّه في حقيقة حكم الله في نفس الأمر. (ومنها) أن تكون الحقائق تبعاً للعقائد، فمن اعتقد بطلان الحكم المعيّن كان باطلاً، ومن اعتقد صحّته كان صحيحاً، ومن اعتقد حلّه كان حلالاً، ومن اعتقد تحريمه كان حراماً، وهذا القول ـ كما قال فيه بعض العلماء ـ: «أوّله سفسطة وآخره زندقة»، فإنّه يتضمّن بطلان حكم الله تعالى قبل وجود المجتهدين، وإن الله لم يشرع لرسوله ﷺ حكماً أمره به، ونهاه عنه. (ومنها) أنّ حكم الله يرجع إلى خبره وإرادته، فإذا أراد إيجاب الشيء وأخبر به صار واجباً، وإذا أراد تحريمه وأمر بذلك صار حراماً، فإنكار أن يكون لله حكماً إنكار لخبره وإرادته، وإلغاء لتعلّقهما بأفعال المكلّفين. (ومنها) أن يرفع ثبوت الأجرين للمصيب، والأجر للمخطئ، فإنّه لا خطأ في نفس الأمر عندهم، بل كلّ مجتهد مصيب لحكم الله تعالى في نفس الأمر. (ومنها) أنّه يبطل أن يوافق أحدٌ حكمَ الله تعالى، فليس لقول رسول الله ﷺ: «**لقد حكمت فيهم بحكم الله تعالى الملك**[1]» معنى، ولا لقوله: «**وإن سألوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تفعل فإنّك لا تدري أتصيب حكم الله تعالى فيهم أم لا**[2]» معنى، ولا لقوله: «**إنّ سليمان سأل ربّه حكماً يصادف حكمه فأعطاه إياه**[3]» معنى، ولا لقوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] معنى، إذ كلّ منهما حكم بعين حكم الله تعالى عندهم، ولا لقوله: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب**

---

(١) سبق تخريجه ص٣٣٠.

(٢) هو طرف من حديث أخرجه مسلم في الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصية إيّاهم بآداب الغزو وغيرهما (رقم: ١٧٣١) عن بريدة.

(٣) هو طرف من حديث، أخرجه النسائي في: المساجد، باب: فضل المسجد الأقصى والصلاة فيه (رقم: ٦٩٢)، وابن ماجه في: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: ما جاء في الصلاة في مسجد بيت المقدس (رقم: ١٤٠٨)، وأحمد (١٧٦/٢) عن عبدالله بن عمرو عن رسول الله ﷺ: «**أنّ سليمان بن داود ﷺ، لما بنى بيت المقدس، سأل الله ﷻ خلالاً ثلاثة، سأل الله ﷻ حكماً** . . .» الحديث. وصحّحه الشيخ الألباني في «صحيح النسائي» (رقم: ٦٦٩)، وصحيح ابن ماجه (١٤٠٨).

فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر[1]» معنى.

وأيضاً فهذا إجماع من الصحابة، قال الصدِّيق في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان، والله بريء منه ورسوله».

وقال عمر لكاتبه: «أكتب: هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر»، وقال في قضية قضاها: «والله ما يدري عمر أصاب الحقّ أم أخطأه» ذكره أحمد.

وقال عليٌّ لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت [ما في][2] بطنها، وقد استشار عثمان وعبدالرحمن فقالا: ليس عليك، إنّما أنت مؤدّب، فقال له عليّ: «إن كانا اجتهدا فقد أخطآ، وإن لم يجتهدَا فقد غشّاك؛ عليك الدّية» فرجع عمر إلى رأيه.

واعترف عليّ ﷺ بخطئه في خبر صفّين، وندم على ذلك، وكان مجتهداً فيه.

وقال ابن مسعود في قصّة بروع: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمنّي ومن الشيطان والله بريء منه ورسوله»، وقال ابن عباس: «ألا يتقّي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً»، وقال: «من شاء باهلته في العول»، وقالت عائشة لأمّ ولد زيد بن أرقم: «أخبري زيداً أنّه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلاّ أن يتوب»، وقال ابن عباس ـ وقد ناظروه في مسألة متعة الحجّ واحتجّوا عليه بأبي بكر وعمر ـ: «أما تخشون أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ،

---

(١) أخرجه البخاري في: الإعتصام بالكتاب والسنّة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (رقم: ٧٣٥٢)، ومسلم في: الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (رقم: ١٧١٦) عن عبدالله بن عمرو بن العاص ﷺ بلفظ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد . . .**».

(٢) في الأصل: ذا، وهو تصحيف، والتصحيح من التلخيص الحبير (٣٦/٤)، وورد في سنن البيهقي (١٢٣/٦) بلفظ: فأسقطت.

وتقولون قال أبو بكر وعمر»، وكان ابن عمر يأمر بالتمتّع فيقولون له: «إنّ أباك نهى عنه. فقال: أيّهما أولى أن يتّبع كتاب الله أو كلام عمر؟!».

وقال عمران بن حصين: «نزل بها القرآن وفعلناها مع رسول الله ﷺ قال رجل برأيه ما شاء» يعرّض بعمر، وقال ابن الزبير لابن عباس في متعة النساء: «لئن فعلتها لأرجمنّك فجرّب إن شئت»، وقال عليّ لابن عباس منكراً عليه إباحة الحمر الأهلية، ومتعة النساء: «إنّك امرؤ تائه»، أي تهت عن القول الحقّ. وفسخ عمر بيع أمّهات الأولاد وردّهن حبالى من تستر، وفسخ حكم الصدّيق في استرقاق نساء أهل الردّة، وكان يضرب عن الركعتين بعد العصر، وكان أبو طلحة وأبو أيوب وعائشة يصلّونها، فتركها أبو طلحة وأبو أيوب مدّة حياة عمر خوفاً منه، فلمّا مات عاوداها.

وقال ابن مسعود لما طلب منه موافقة أبي موسى في مسألة بنت وبنت ابن وأخت فأعطى البنت النصف والأخت النصف: ﴿قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾. فجعل القول الآخر الذي جعله المصوّبة صواباً عند الله ضلالاً، وهذا أكثر من أن يحيط به الله تعالى.

وأيضاً: فالأحاديث والآيات الناهية عن الاختلاف في الدين المتضمّنة لذمّه كلّها شهادة صريحة بأنّ الحقّ عند الله واحد، وما عداه فخطأ، ولو كانت تلك الأقوال كلّها صواباً لم ينه الله ورسوله عن الصواب ولا ذمّه.

وأيضاً: فقد أخبر الله تعالى أنّ الاختلاف ليس من عنده، وما لم يكن من عنده فليس بالصواب، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهو وإن كان في اختلاف ألفاظه فهو يدلّ على أنّ ما اختلفت معانيه ليس من عند الله، إذ المعنى هو المقصود.

وأيضاً: فإذا اختلف المجتهدان، فرأى أحدهما إباحة دم إنسان، والآخر تحريمه، ورأى أحدهما تارك الصلاة كافراً مخلّداً في النار، والآخر رآه مؤمناً من أهل الجنة، فلا يخلو: إمّا أن يكون الكلّ حقّاً وصواباً عند الله تعالى في نفس الأمر، أو الجميع خطأ عنده، أو الصواب والحقّ في واحد من القولين والآخر خطأ، والأوّل والثاني ظاهر الإحالة، وهما بِالهَوَس أشبه منهما بالصواب، فكيف يكون إنسان واحد مؤمناً كافراً مخلّداً في الجنّة وفي النار؟

وكون المصيب واحداً هو الحقّ، وهو منصوص الإمام أحمد ومالك والشافعي، كما حكاه أبو إسحاق في «شرح اللمع»[1] له، أنّ مذهب الشافعي أنّ المصيب واحد، هذا قوله في القديم والجديد.

قال القاضي أبو الطيب: وليس عنده مسألة تدلّ على أنّ كلّ مجتهد مصيب! وأقوال الصحابة كلّها صريحة أنّ الحقّ عند الله في واحد من الأقوال المختلفة، وهو دين الله في نفس الأمر الذي لا دين له سواه» [مختصر الصواعق (٦١٣-٦١٧)].

واستدلّ أيضاً بقوله ﷺ لبريدة: «**فإن سألوك على أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، فإنّك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا**[2]».

قال مبيّناً وجه الدلالة من الحديث: «والحديث صريح في أنّ حكم الله سبحانه، في الحادثة واحد معيّن، وأنّ المجتهد يصيبه تارة، ويخطئه تارة، وقد نصّ الأئمّة الأربعة على ذلك صريحاً، قال أبو عمر بن عبدالبرّ: «ولا أعلم خلافاً بين الحذّاق من شيوخ المالكيين»، ثمّ عدّهم، ثمّ قال:

«كلّ يحكي أنّ مذهب مالك في اجتهاد المجتهدين والقائسين، إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام، أن الحقّ من ذلك عند الله واحد، من أقوالهم واختلافهم، إلاّ أنّ كلّ مجتهد إذا اجتهد كما أمر وبالغ، ولم يأل، وكان من أهل الصناعة، ومعه آلة الاجتهاد، فقد أدّى ما عليه، وليس عليه غير ذلك، وهو مأجور على قصده الصواب، وإن كان الحقّ من ذلك واحداً، قال: وهذا القول هو الذي عليه أكثر أصحاب الشافعي؛ قال: «وهو المشهور من قول أبي حنيفة فيما حكاه محمّد بن الحسن وأبو يوسف والحذّاق من أصحابهم». قلت: قال القاضي عبد الوهاب: «وقد نصّ مالك على منع القول بإصابة كلّ مجتهد، فقال: ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سعة، إنّما هو خطأ أو صواب.

---

(١) انظر: «شرح اللمع» (١٠٤٦/٢).

(٢) تقدّم تخريجه ص٧١٣.

وسئل أيضاً: ما تقول في قول من يقول: إنّ كلّ واحد من المجتهدين مصيب لما كلف؟، فقال: ما هذا هكذا قولان مختلفان، لا يكونان قطّ صواباً.

وقد نصّ على ذلك الإمام أحمد، فقال في رواية بكر بن محمد عن أبيه: «إذا اختلفت الرواية عن النبيّ ﷺ، فأخذ رجل بأحد الحديثين، وأخذ آخر بحديث آخر ضدّه، فالحقّ عند الله في واحد، وعلى الرجل أن يجتهد، ولا يدري أصاب الحقّ أم أخطأ.

وأصول الأئمّة الأربعة وقواعدهم ونصوصهم على هذا، وأنّ الصواب من الأقوال، كجهة القبلة في الجهات، وعلى هذا أكثر من أربعين دليلاً، قد ذكرناه في كتاب مفرد، وبالله التوفيق.

والمقصود أنّ قول النبيّ ﷺ في حديث بريدة: «**فإنك لا تدري أتصيب حكم الله**»، أنّ حكم الله واحد، وأنّ المجتهد قد يصيبه وقد يخطئه، كما قال في الحديث الآخر: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**[1]»، فمن قال: كلّ مجتهد مصيب للأجر، بمعنى أنّه مطيع لله في أداء ما كلّف به، فقوله صحيح إذا استفرغ المجتهد وسعه، وبذل جهده». [أحكام أهل الذمة (١/ ٢٠-٢٢)].

وقال في بيانه أنّ المجتهد المخطئ مأجور:

«والمقصود أنّ الله سبحانه حرّم القول عليه بلا علم، في أسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه، والمفتي يخبر عن الله ﷻ وعن دينه، فإن لم يكن خبره مطابقاً لما شرّعه، كان قائلاً عليه بلا علم، ولكن إذا اجتهد، واستفرغ وسعه في معرفة الحقّ وأخطأ، لم يلحقه الوعيد وعفي له عن ما أخطأ به، وأثيب على اجتهاده». [إعلام الموقّعين (١/ ٤٣-٤٤)، وانظر: (٤/ ١٧٩)، تهذيب السنن (٣/ ٥١)].

المبحث السابع: نقض الاجتهاد.

قرّر الإمام ابن القيّم رحمه الله أنّ حكم الحاكم لا يجوز نقضه في مسائل

(١) تقدّم تخريجه ص٧١٤.

الاجتهاد، فإذا نزلت حادثة، فأفتى فيها ثمّ وقعت نظيرتها، فغيّر رأيه إلى حكم مخالف، فلا ينقض اجتهاده السابق باجتهاده اللّاحق، ولا يمنع اجتهاده الأوّل من الاجتهاد الثاني[١] وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد»[٢]. قال:

«الاجتهاد لا يحرّم الاجتهاد، ولا يحكم ببطلان عمل المسلم المجتهد بمخالفته لاجتهاد نظيره». [إعلام الموقّعين (٣/ ١٨١)].

واعتمد في ذلك على رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري، فقد جاء فيها: «لا يمنعنك قضاء قضيت به اليوم فراجعت فيه رأيك، وهديت فيه لرشدك، أن تراجع فيه الحقّ، فإنّ الحقّ قديم، ولا يبطله شيء، ومراجعة الحقّ خير من التمادي في الباطل»[٣].

فعلّق على هذا الأثر فقال: «يريد أنّك إذا اجتهدت في حكومة، ثمّ وقعت لك مرّة أخرى، فلا يمنعك الاجتهاد الأوّل من إعادته، فإنّ الاجتهاد قد يتغيّر، ولا يكون الاجتهاد الأوّل مانعاً من العمل بالثاني إذا ظهر أنّه الحقّ، فإنّ الحقّ أولى بالإيثار، لأنّه قديم سابق على الباطل، فإن كان الاجتهاد الأوّل قد سبق الثاني، والثاني هو الحقّ، فهو أسبق من الاجتهاد

---

(١) وهو محلّ وفاق بين العلماء، حكاه الآمدي وابن الحاجب والسبكي والصفي الهندي وغيرهم، إذ لو جاز نقضه، لجاز نقض النقض، وهلمّ، فيلزم من ذلك اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق بحكم الحاكم، فتفوت المصلحة التي نصّب الحاكم لأجلها. ونقل عن أبي بكر الأصّم أنه ينقض.
انظر: «الإحكام» (٤/٤٢٩)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/٣٠٠)، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار (٢/٤٣٠)، «نهاية الوصول» (٩/٣٨٧٩).

(٢) قال الغزالي: وهذه مسائل فقهيّة، أعني نقض الحكم في هذه الصورة، وليست من الأصول في شيء، والله أعلم.
انظر: «المستصفى» (٢/٢٨٤)، «أصول الكرخي» (١٧١)، «القواعد للحصني» (٣/٣٣٨)، «الأشباه والنظائر» لابن نجيم (١٢٩)، «المنثور في القواعد» (١/٩٣)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٢٠١)، «شرح القواعد الفقهية» (م/ ١٦)، «المدخل الفقهي العام» (ف/٦٢٤).

(٣) هو طرف من رسالة عمر إلى أبي موسى في القضاء، وقد تقدّم تخريجه.

الأوّل لأنّه قديم سابق على ما سواه، ولا يبطله وقوع الاجتهاد الأوّل على خلافه، بل الرجوع إليه أولى من التمادي على الاجتهاد الأوّل».

ثمّ استشهد بما رواه عبدالرزاق[1] بإسناده عن الحكم بن مسعود الثقفي، قال: «قضى عمر بن الخطاب ﷺ في امرأة توفيّت، وتركت زوجها، وأمّها، وأخويها لأبيها وأمّها، وأخويها لأمّها، فأشرك عمر بين الإخوة للأمّ والأبّ، والإخوة للأمّ في الثلث، فقال له رجل: إنّك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا، قال عمر: تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا اليوم» قال مبيّناً وجه الدلالة من ذلك:

«فأخذ أمير المؤمنين في كلا الاجتهادين بما ظهر له أنّه الحقّ، ولم يمنعه القضاء الأوّل من الرجوع إلى الثاني، ولم ينقض الأوّل بالثاني، فجرى أئمّة الإسلام بعده على هذين الأصلين». [المصدر السابق (١/ ١١٠-١١١)].

وقرّر أنّ حكم الحاكم إنّما ينقض إذا خالف النصّ، وفي هذا يقول:

«وكيف يقول فقيه: «لا إنكار في المسائل المختلف فيها»، والفقهاء من سائر الطوائف قد صرّحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتاباً أو سنّة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء[2]». [المصدر السابق (٣/ ٣٠٠)، وانظر: (٤/ ٢٢٤)].

---

(١) أخرجه عبدالرزاق (١٠/٢٤٩ ـ ٢٥٠ رقم: ١٩٠٠٥)، وكذا سعيد بن منصور (رقم: ٦٢)، والبيهقي (٦/٢٥٥ و١٠/١٢٠)، وفيه علتان: الأولى: الحكم بن مسعود، أورده البخاري في التاريخ الكبير (٢/٣٣١)، وابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٣/١٢٧)، ولم يذكرا فيه جرحاً وتعديلاً، فهو مستور.

والعلة الثانية: انقطاع بين وهب والحكم، قالها البخاري: لم يتبيّن لي سماع وهب من الحكم.

(٢) اختلف العلماء فيما ينقض الاجتهاد، فذهب الحنابلة إلى أنّه ينقض الحكم بمخالفة نصّ كتاب أو سنّة، ولو كانت السنّة آحاداً، وبمخالفة إجماع قطعي لا ظنّي في الأصحّ، ولا ينقض بمخالفته القياس سواء كان جليّاً أو خفيّاً. وخالف القاضي أبو يعلى في الآحاد.

وذهب مالك والشافعي إلى أنّ حكم الحاكم ينقض بمخالفة نصّ قاطع أو إجماع أو قياس جليّ، ولا ينقض بمخالفة دليل ظنّيّ كخبر الواحد، وبه قال الغزالي والآمدي والصفي الهندي، وابن السبكي، والقرافي، وغيرهم، واختاره ابن حمدان من الحنابلة، وزاد مالك: ينقض بمخالفة القواعد. =

ويتعلّق بهذا المبحث مسألتان طرقهما الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

المسألة الأولى: المجتهد إذا أدّى اجتهاده إلى حكم في حقّ غيره، ثمّ تغيّر اجتهاده، فقد اختار التفصيل في هذه المسألة، فقال:

«إذا أفتى المفتي بشيء ثمّ رجع عنه، فإن علم المستفتي برجوعه ولم يكن عمل بالأوّل، فقيل: يحرّم عليه العمل به، وعندي في المسألة تفصيل، وإنّه لا يحرم الأوّل بمجرّد رجوع المفتي، بل يتوقّف حتّى يسأل غيره، فإن أفتاه بموافقة الأوّل استمرّ على العمل به، وإن أفتاه بموافقة الثاني، ولم يفته أحدٌ بخلافه، حرم عليه العمل بالأوّل، وإن لم يكن في البلد إلاّ مفتٍ واحد، سأله عن رجوعه عمّا أفتاه به، فإن رجع إلى اختيار خلافه مع تسويغه لم يحرم عليه، وإن رجع لخطأ بان له، وأنّ ما أفتاه به لم يكن صواباً، حرم عليه العمل بالأوّل؛ هذا إذا كان رجوعه لمخالفة دليل شرعي، فإن كان رجوعه لمجرّد ما بان له أنّ ما أفتى به خلاف مذهبه، لم يحرم على المستفتي ما أفتاه به أوّلاً، إلاّ أن تكون المسألة إجماعية، فلو تزوّج بفتواه ودخل، ثمّ رجع المفتي، لم يحرم عليه إمساك امرأته إلاّ بدليل شرعيّ يقتضي تحريمها، ولا يجب عليه مفارقتها بمجرّد رجوعه، ولا سيما إن كان إنّما رجع لكونه تبيّن له أنّ ما أفتى به خلاف مذهبه، وإن وافق مذهب غيره، هذا هو الصواب».

ثمّ نقل رأي من قال بخلاف هذا، ومأخذه، فقال:

«وأطلق بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي[1]، وجوب مفارقتها عليه

= انظر: «المستصفى» (٢/٣٨٣)، «المحصول» (٢/٣/٩١)، «شرح التنقيح» (٤٤١)، «الإبهاج» (٣/٢٦٦)، «تشنيف المسامع» (٤/٥٩٢)، «الإحكام» (٤/٤٢٩)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/٣٠٠)، «جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار» (٢/٤٣٠)، «نهاية الوصول» (٩/٣٨٧٩)، «شرح الكوكب» (٥/٥٠٥).

(١) ذهب إلى ذلك من الحنابلة ابن حمدان، وبه قال الغزالي، والآمدي، والرازي، وابن الحاجب، والقرافي، والصفي الهندي، وابن الصلاح. وذهب أبو الخطاب، وابن قدامة، والطوفي إلى أنّها لا تحرم عليه. =

وحكوا في ذلك وجهين، ورجّحوا وجوب المفارقة، قالوا: لأنّ الرجوع عنه ليس مذهباً له، كما لو تغيّر اجتهاد من قلّده في القبلة أثناء الصلاة، فإنّه يتحوّل مع الإمام في الأصحّ».

وقد نازعهم في هذا، فقال:

«فيقال لهم: المستفتي قد دخل بامرأته دخولاً صحيحاً سائغاً، ولم يفهم ما يوجب مفارقته لها من نصّ ولا إجماع، فلا يجب عليه مفارقتها بمجرد تغيّر اجتهاد المفتي، وقد رجع عمر بن الخطاب ﷺ عن القول بالتشريك وأفتى بخلافه، ولم يأخذ المال من الذين شرّك بينهم أوّلاً؛ وأمّا قياسكم ذلك على من تغيّر اجتهاده، في معرفة القبلة، فهو حجّة عليكم، فإنّه لا يبطل ما فعله المأموم بالاجتهاد الأوّل، ويلزمه التحوّل ثانياً، لأنّه مأمور بمتابعة الإمام، بل نظير مسألتنا ما لو تغيّر اجتهاده من الصلاة، فإنه لا تلزمه الإعادة، ويصلّي الثانية بالاجتهاد الثاني». [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٢٢-٢٢٣)].

المسألة الثانية : لو تغيّر اجتهاد المفتي، هل يلزمه إعلام المستفتي؟

حكى خلاف العلماء، ونقل قولين في المسألة، دون أن يعزوهما لأحد، فقال بعدما طرح على نفسه المسألة:

«فقيل: لا يلزمه إعلامه، فإنّه عمل أوّلاً بما يسوغ له، فإذا لم يعلم بطلانه لم يكن آثماً، فهو في سعة من استمراره، وقيل بل يلزمه إعلامه، لأنّ ما رجع عنه، قد اعتقد بطلانه، وبان له أنّ ما أفتاه به ليس من الدين، فيجب عليه إعلامه.

كما جرى لعبدالله بن مسعود حين أفتى رجلاً بحلّ امرأته التي فارقها قبل الدخول، ثمّ سافر إلى المدينة، وتبيّن له خلاف هذا القول، فرجع إلى

= انظر: «صفة الفتوى» (٣٠)، «نهاية الوصول» (٩/٣٨٨٠)، «رفع الحاجب» (٤/٥٦٢)، «المسودة» (٥٤٣)، «المدخل» (٣٨٥)، «تشنيف المسامع» (٤/٥٩٤)، «أصول ابن مفلح» (٤/١٥١٣)، «شرح الكوكب» (٥/٥١١).

الكوفة، وطلب هذا الرجل، وفرق بينه وبين أهله.

وكما جرى للحسن بن زياد اللؤلؤيّ لما استفتي في مسألة فأخطأ فيها، ولم يعرف الذي أفتاه به، فاستأجر منادياً ينادي أنّ الحسن بن زياد، استفتي في يوم كذا وكذا في مسألة، فأخطأ فمن كان أفتاه الحسن بن زياد بشيء، فليرجع إليه، ثمّ لبث أياماً لا يفتي، حتى جاء صاحب الفتوى، فأعلمه أنّه قد أخطأ، وأنّ الصواب خلاف ما أفتاه به.

قال القاضي أبو يعلى في كفايته: «من أفتى بالاجتهاد ثمّ تغيّر اجتهاده، لم يلزمه إعلام المستفتي بذلك إن كان قد عمل به، وإلاّ أعلمه»(١).

ثمّ رجّح التفصيل، فقال: «والصواب التفصيل، فإن كان المفتي ظهر له الخطأ قطعاً، لكونه خالف نصّ الكتاب أو السنّة التي لا معارض لها أو خالف إجماع الأمّة، فعليه إعلام المستفتي؛ وإن كان إنّما ظهر له أنّه خالف مجرّد مذهبه، أو نصّ إمامه، لم يجب عليه إعلام المستفتي.

وعلى هذا تخرج قصّة ابن مسعود فإنّه لمّا ناظر الصحابة في تلك المسألة، بيّنوا له أنّ صريح الكتاب يحرّمها، لكون الله تعالى أبهمها، فقال تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وظنّ عبدالله، أنّ قوله: ﴿ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] رجع إلى الأوّل والثاني، فبيّنوا له أنّه إنّما يرجع إلى أمّهات الربائب خاصّة، فعرف أنّه الحقّ، وأنّ القول بحلّها خلاف كتاب الله تعالى، ففرّق بين الزوجين، ولم يفرّق بينهما لكونه تبيّن له أنّ ذلك خلاف قول زيد أو عمرو، والله أعلم». [المصدر السابق (٤/ ٢٢٤-٢٢٥)].

---

(١) ذهب إلى أنّه لا يلزمه ابن حمدان الحنبلي، وفصّل أبو الحسين: إن كان عمل به لم يلزمه إعلامه، وإن لم يكن عمل به فينبغي أن يعرّفه إن تمكّن منه. وذهب الرازي، والنووي والسبكي وغيرهم إلى أنّه يلزمه إعلامه.

انظر: «المحصول» (٣/٣/٩٥)، «قواطع الأدلّة» (٥/١٦٠)، «المعتمد» (٢/٣٦٠)، «صفة الفتوى» (٣٠)، «تشنيف المسامع» (٤/٥٩٦)، «البحر المحيط» (٦/٣٠٤)، «شرح الكوكب» (٤/٥١٢).

المبحث الثامن: مذهب المجتهد هل يؤخذ من فعله؟

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنّ فعل المجتهد لا يدلّ على مذهبه، ولا يضاف إليه، وعلّل ذلك بأنّ الفعل يحتمل عدّة وجوه، كالنسيان والسهو والتأويل، وجواز الذنب عليه وغيرها، فقال:

«ومذهب الرجل لا يؤخذ من فعله، إذ لعلّه فعله ناسياً، أو ذاهلاً أو غير متأمّل، ولا ناظرٍ، أو متأوّلاً، أو ذنباً يستغفر الله منه ويتوب، أو يصرّ عليه، أو له حسنات تقاومه، فلا يؤثّر شيئاً، قال بعض السلف: «العلم علم الرواية»، يعني أن يقول: رأيت فلاناً يفعل كذا وكذا، إذ لعلّه قد فعله ساهياً. وقال إياس بن معاوية: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سله يصدقك»[1]. [إعلام الموقّعين (٣/ ١٨١)].

المبحث التاسع: اجتهاد في حادثة لا قول فيها.

طرق الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه المسألة، وضبط فيها ثلاثة أقوال، فقال:

«إذا حدثت حادثة ليس فيها قول لأحد من العلماء، فهل يجوز الاجتهاد فيها بالإفتاء والحكم أم لا؟ فيها ثلاثة أوجه:

أحدها: يجوز، وعليه تدلّ فتاوى الأئمّة وأجوبتهم، فإنّهم كانوا يسألون عن حوادث لم تقع قبلهم، فيجتهدون فيها، وقد قال النبيّ ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر**[2]»، وهذا يعمّ ما اجتهد فيه ممّا لم يعرف فيه قول من قبله، وما عرف فيه أقوالاً

---

(١) وهو أحد القولين عند الحنابلة.

والقول الثاني: إنّه يؤخذ من مذهبه، وحكاه ابن حمدان عن ابن حامد وأكثر أصحابهم. والصحيح الأوّل.

انظر: «صفة الفتوى» (١٠٣)، «مجموع الفتاوى» (١٩/١٥٢)، «أصول ابن مفلح» (٤/١٥٠٦)، «مختصر البعلي» (١٦٦)، «شرح الكوكب» (٤/٤٩٦).

(٢) تقدّم تخريجه ص٧١٤.

واجتهد في الصواب منها، وعلى هذا درج السلف والخلف، والحاجة داعية إلى ذلك لكثرة الوقائع، واختلاف الحوادث، ومن له مباشرة لفتاوى الناس، يعلم أنّ المنقول وإن اتّسع غاية الاتساع فإنّه لا يفي بوقائع العالم جميعاً، وأنت إذا تأمّلت الوقائع، رأيت مسائل كثيرة واقعة منقولة، ولا يعرف فيها كلام لأئمّة المذاهب ولا لأتباعهم.

والثاني: لا يجوز له الإفتاء، ولا الحكم، بل يتوقّف حتّى يظفر فيها بقائل. قال الإمام أحمد لبعض أصحابه: «إيّاك أن تتكلّم في مسألة ليس لك فيها إمام».

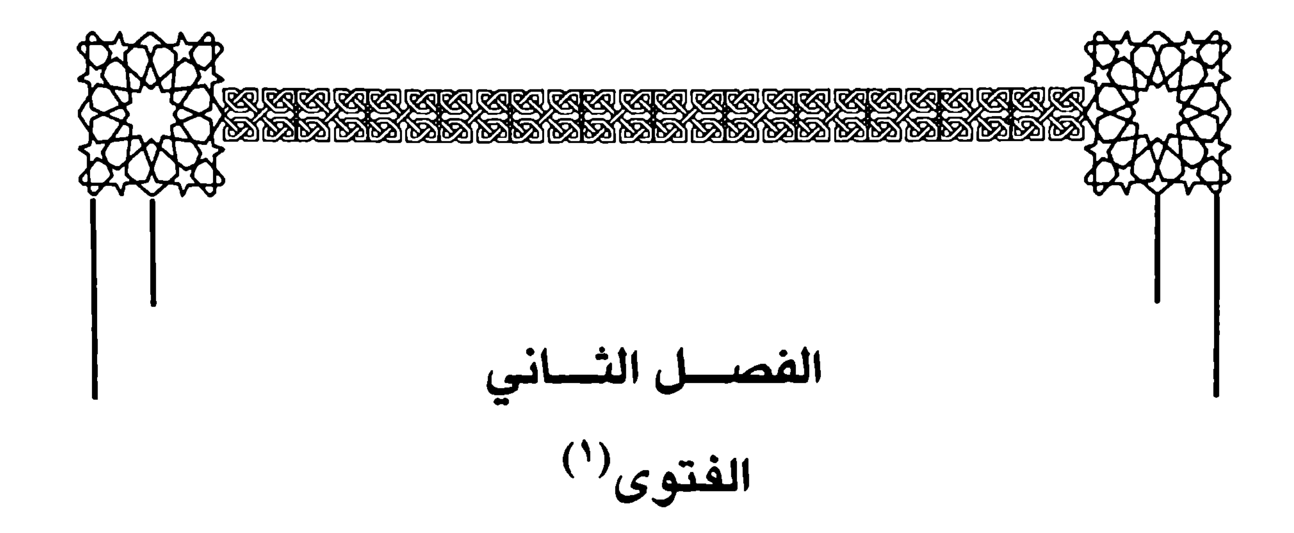
والثالث: يجوز ذلك في مسائل الفروع لتعلّقها بالعمل، وشدّة الحاجة إليها، وسهولة خطرها، ولا يجوز في مسائل الأصول».

ثمّ رجّح الجواز لمن هو أهل لذلك للحاجة، فقال:

«والحقّ التفصيل، وأنّ ذلك يجوز بل ـ يستحبّ أو يجب ـ عند الحاجة، وأهلية المفتي والحاكم، فإن عُدِم الأمران لم يجز، وإن وجد أحدهما دون الآخر، احتمل الجواز والمنع والتفصيل، فيجوز للحاجة دون عدمها، والله أعلم»[1] [المصدر السابق (٤/ ٢٦٥-٢٦٦)].



(١) وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، وما حكاه ابن القيّم من الأقوال هي أوجه للحنابلة، ذكرها ابن حامد وغيره.
انظر: «صفة الفتوى» (٣٠)، «المسودة» (٤٥٠ و٥٤٣)، «أصول ابن مفلح» (١٥٢٩/٤)، «مختصر البعلي» (١٦٦)، «شرح الكوكب» (٥٢٦/٤).



الفصـــل الثـــاني

الفتوى[1]

نعرض في هذا الفصل رأي ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في حقيقة المفتي، ومنزلة الافتاء، والفرق بين المفتي والقاضي، وخصال المفتي التي ينبغي أن يتحلّى بها، وشروط المفتي، وحكم الإفتاء بغير علم، وحكم فتيا مستور الحال، وفتيا القاضي، وفتيا الفاسق، والفتيا في حال لا يحكم فيها، وحكم أخذ الأجرة والهديّة والرزق على الفتوى، وحكم العامي إذا لم يجد من يفتيه، فاشتمل هذا الفصل على اثني عشر مبحثاً:

المبحث الأول: تعريف المفتي.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ حقيقة المفتي، فقال:

«المفتي، هو: المخبر عن حكم الله غير منفّذ»[2]. [إعلام الموقّعين (٤/ ١٧٣)].

---

(١) الفتوى: بالواو، بفتح الفاء، وبالياء. فتضمّ فُتْيَا، وهي اسم: مِنْ أفتاه في الأمر: أبان له. وأفتى العالِم: إذا بين الحكم. واستفتيته: سألته أن يفتي. والفتيا، والفُتوى، والفَتوى: ما أفتى به الفقيه.

انظر: «لسان العرب» (مادة: فتا)، «المصباح المنير» (٤٦٢).

(٢) وهناك تعاريف أخرى، قريبة من هذا التعريف.

فقال ابن حمدان: هو المخبر بحكم الله تعالى، لمعرفته بدليله. =

لذلك اعتبر الفتوى توقيعاً عن الله ﷻ، كما سيأتي.

المبحث الثاني: منـزلة الإفتاء وخطورته[1].

بيّن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أهمّية الفتوى ومكانتها، حيث قال:

«وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحلّ الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيّات، فكيف بمنصب التوقيع عن ربّ الأرض والسماوات؟ فحقيقٌ بمن أقيم في هذا المنصب أن يعدّ له عدّته، وأن يتأهّب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحقّ والصّدع به، فإنّ الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاّه بنفسه ربّ الأرباب، فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٢٧]؟ وكفى بما تولاّه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالةً، إذ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]. وليعلم المفتي عمّن ينوب في فتواه، وليوقن أنّه مسؤول غداً، وموقوف بين يدي الله». [إعلام الموقّعين (١/ ١٠-١١)].

كما بيّن خطر تولّي الإفتاء لمن لم يتأهّل له، أو من يفتي بغير علم، فقال:

«فخطر المفتي عظيم، فإنّه موقّع عن الله ورسوله، زاعم أنّ الله أمر بكذا، وحرّم كذا، وأوجب كذا». [المصدر السابق (٤/ ١٨٩)].

وأوضح بأنّ خطورة الإفتاء تزيد عن خطورة القضاء، فذكر حديث أبي

= وقيل: هو المخبر عن الله بحكمه.
وقيل: هو المتمكّن من معرفة أحكام الوقائع شرعاً بالدليل، مع حفظه لأكثر الفقه.
وتعريف ابن القيّم أضبط، لأنّ قوله: «غير منفّذ» احتراز من القاضي والحاكم، لأنّ حكمهما لازم، كما سيوضّحه ابن القيّم في الفرق بين القاضي والمفتي. انظر: صفة الفتوى (٤).

(١) انظر: «أدب المفتي» لابن الصلاح (٧٣).

هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من قال عليّ ما لم أقل، فليتبوّأ بيتاً في جهنّم، ومن أفتي بغير علم كان إثمه على من أفتاه، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم الرشد في غيره، فقد خانه**[1]**»**.

ثمّ قال: «فكلّ خطر على المفتي فهو على القاضي، وعليه من زيادة الخطر ما يختصّ به، ولكن خطر المفتي أعظم من جهة أخرى؛ فإنّ فتواه شريعة عامّة، تتعلّق بالمستفتي وغيره، وأمّا الحاكم فحكمه جزئي خاصّ لا يتعدّى إلى غير المحكوم عليه وله». [المصدر السابق (١/ ٣٧-٣٨)].

ولبيان خطر الإفتاء وعظم مسؤوليته عند الله تعالى، نقل عن السّلف تورّعهم في الفتوى وكراهيتهم التّسرع فيها، فقال:

«وكان السّلف من الصحابة والتابعين، يكرهون التّسرع في الفتوى، ويودّ كلّ واحد منهم أن يكفيه إيّاها غيره، فإذا رأى أنّها قد تعيّنت عليه، بذل اجتهاده في معرفة حكمها، من الكتاب والسنّة أو قول الخلفاء الراشدين، ثمّ أفتى».

ثمّ نقل عن ابن أبي ليلى أنّه قال: «أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ - أراه قال: في المسجد -، فما كان منهم محدّث إلاّ ودّ أنّ أخاه كفاه الحديث، ولا مفتٍ إلاّ ودّ أن أخاه كفاه الفتيا. وقال ابن عباس:

---

(١) أخرجه بتمامه أحمد (٢/ ٣٢١ و٣٦٥)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم: ٢٥٩)، والحاكم (١/ ١٨٣ - ١٨٤)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢/ ١١٥)، وأخرجه أبو داود - دون الشطر الأول - في: العلم، باب: التوقّي في الفتيا (رقم: ٣٦٥٧).

وأخرج الشطر الثاني فقط ابن ماجه في: المقدمة، باب: اجتناب الرأي والقياس (رقم: ٥٣)، والدارمي (١/ ٢٩)، والحاكم (١/ ٢١٥)، وقال: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ولا أعرف له علة».

وحسّنه الشيخ الألباني في: «مشكاة المصابيح» (رقم: ٢٤٢).

وأخرج الشطر الأول فقط: البخاري في: العلم، باب: إثم من كذب على النبيّ ﷺ (رقم: ١١٠)، ومسلم في: المقدمة، باب: تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ (رقم: ٣)، وله شواهد عن جمع من الصحابة، بلغ عددهم التواتر.

انظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم: ٣١٠٠) و«صحيح الجامع» (رقم: ٦٣٩٥).

«إنّ كلّ من أفتى الناس في كلّ ما يسألونه عنه، مجنون». وقال سحنون بن سعيد: «أجسر الناس على الفتيا، أقلّهم علماً، يكون عند الرجل الباب الواحد من العلم، يظنّ أنّ الحقّ كلّه فيه»[1] [المصدر السابق (١/ ٣٣ وما بعدها)؛ وانظر: (٢/ ١٦٥- ١٦٨ و٤/ ٢١٧-٢١٩)، بدائع الفوائد (٣/ ٢٧٥-٢٧٧)].

المبحث الثالث: الفرق بين المفتي والقاضي[2].

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أوجه الفرق بين المفتي والقاضي، فقال:

«القاضي والمفتي مشتركان في أنّ كلاًّ منهما يجب عليه إظهار حكم الشرع في الواقعة، ويتميّز الحاكم بالإلزام به وإمضائه، فشروط الحاكم ترجع إلى شروط الشاهد، والمفتي والوليّ، فهو مخبر عن حكم الشارع بعلمه، مقبول بعدالته، منفذ بقدرته» [بدائع الفوائد (٤/ ٢٢)].

وقال في موضع آخر:

«المفتي يفتي حكماً عامّاً كليّاً: أنّ من فعل كذا ترتّب عليه كذا، ومن قال كذا لزمه كذا؛ والقاضي يقضي قضاء معيّناً، على شخص معيّن، فقضاؤه خاصّ ملزم، وفتوى العالم عامّة غير مُلزِمة، فكلاهما أجره عظيم، وخطره كبير» [إعلام الموقّعين (١/ ٣٨)].

المبحث الرابع: شروط المفتي[3].

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ ما يشترط في المفتي، فقال:

«ولما كان التبليغ عن الله سبحانه، يعتمد العلم بما يبلّغ والصدق فيه،

---

(١) انظر: هذه الآثار وغيرها في: «جامع بيان العلم» (١٦٣/٣ وما بعدها).

(٢) انظر: «الفروق» (٤٨/٤)، «والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» كلاهما للقرافي (٤٣).

(٣) انظر: «العدة» (١٥٩٤/٥)، «صفة الفتوى» (١٣)، «أدب المفتي» (٨٧)، «البحر المحيط» (٣٠٥/٦).

لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلاّ لمن اتّصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلّغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضيّ السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السرّ والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله» [إعلام الموقّعين (١/ ١٠)].

ثمّ ذكر كلام الأئمّة في أدوات الفتيا وشروطها، ومن ينبغي له أن يفتي، فنقل عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه قال:

«ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالماً بوجوه القرآن، عالماً بالأسانيد الصحيحة، عالماً بالسنن، وإنّما جاء خلاف من خالف لقلّة معرفته بما جاء عن النبيّ ﷺ، وقلّة معرفتهم بصحيحها من سقيمها».

وقال أيضاً: «ينبغي لمن أفتى أن يكون عالماً بقول من تقدّم، وإلاّ فلا يفتي»[١].

ونقل عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما رواه عنه الخطيب في كتابه: «الفقيه والمتفقّه»[٢] له، أنّه قال: «لا يحلّ لأحد أن يفتي في دين الله إلاّ رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكّيه ومدنيّه، وما أريد به، [وفيما أنزل][*]، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللّغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه للسنّة[**] والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف [وقلّة الكلام][*]، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان [هذا][*] هكذا، فله أن يتكلّم، ويفتي في الحلال والحرام، [وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي][٣]» [المصدر السابق (١/ ٤٤-٤٧)].

---

(١) انظر: «العدّة» (١٥٩٥/٥).

(٢) انظر: «الفقيه والمتفقه» (رقم: ١٠٤٨).

(*) ساقطة من الأصل.

(**) في الأصل: للعلم.

(٣) في الأصل: وإذا لم يكن هكذا، فله أن يتكلّم في العلم، ولا يفتي.

المبحث الخامس: خصال المفتي.

نقل الإمام ابن القيّم عن الإمام أحمد ـ رحمهما الله ـ أنّه ذكر خمس خصال، يستحبّ أن تُعتبرَ في المفتي، فقال:

«لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أوّلها: أن تكون له نيّة، فإن لم تكن له نيّة لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور.

الثانية: أن يكون له علم، وحلم، ووقار، وسكينة.

الثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته.

الرابعة: الكفاية، وإلاّ مضغه الناسُ.

الخامسة: معرفة الناس»[1].

وعلّق على هذا الكلام، فقال:

«وهذا مما يدلّ على جلالة أحمد، ومحلّه من العلم والمعرفة، فإنّ هذه الخمسة هي دعائم للفتوى، وأيّ شيء نقص منها، ظهر الخلل في المفتي بحسبه».

ثمّ استوفى شرح هذه الخصال؛ ونظراً لأهمّيتها، وما اشتملت عليه من بدائع الفوائد، رأيت نقل كلامه باختصار. قال:

---

(١) عزاه ابن القيّم إلى ابن بطة في كتاب: «الخلع». ورواه بسنده من طريق ابن بطة، القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى في «طبقات الحنابلة» (٢/٥٧). وعلّق عليه، فقال: «فأنا أقول ـ والله العالم ـ: لو أنّ رجلاً عاقلاً أمعن نظره، وميّز فكره، وسما بطرفه، واستقصى بجهده، طالباً خصلة واحدة في أحد من فقهاء وقتنا، والمتصدّرين للفتوى، أخشى أن لا يجدها، والله نسأل صفحاً جميلاً، وعفواً كثيراً».

وأقول أنا: قال هذا في زمانه، فلو أدرك زماننا ورأى فقهاءنا، فما عسى المرء أن يقول إلا الشكوى إلى الله تعالى.

وانظر: «العدة» (٥/١٥٩٩)، «الواضح» لابن عقيل (٥/٤٦٠)، «أصول ابن مفلح» (٤/١٥٤٨).

«فأمّا النيّة فهي رأس الأمر، وعموده، وأساسه، وأصله الذي عليه يبنى، فإنّها روح العمل، وقائده وسائقه، والعمل تابع لها، يبنى عليها، يصحّ بصحّتها، ويفسد بفسادها، وبها يستجلب التوفيق، وبعدمها يحصل الخذلان، وبحسبها تتفاوت الدرجات في الدنيا والآخرة، فكم بين مريد بالفتوى وجه الله ورضاه، والقرب منه، وما عنده، ومريد بها وجه المخلوق، ورجاء منفعته، وما يناله منه تخويفاً أو طمعاً، فيفتي الرجلان بالفتوى الواحدة، وبينهما في الفضل والثواب أعظم ممّا بين المشرق والمغرب، هذا يفتي لتكون كلمة الله هي العليا، ودينه هو الظاهر، ورسوله هو المطاع، وهذا يفتي ليكون قوله هو المسموع، وهو المشار إليه، وجاهه هو القائم سواء وافق الكتاب والسنّة أو خلفهما، فالله المستعان.

وقد جرت عادة الله التي لا تبدّل، وسنّته التي لا تحوّل، أن يُلبس المخلص من المهابة والنور والمحبّة في قلوب الخلق، وإقبال قلوبهم إليه ما هو بحسب إخلاصه، ونيّته، ومعاملته لربه، ويلبس المرائي اللابس ثوبي الزور من المقت والمهانة والبغضاء ما هو اللائق به؛ فالمخلص له المهابة والمحبّة، وللآخر المقت والبغضاء.

وأمّا قوله: «أن يكون له حلم ووقار وسكينة». فليس صاحب العلم والفتيا إلى شيء أحوج منه إلى الحلم، والسكينة، والوقار؛ فإنّها كسوة علمه وجماله، وإذا فقدها كان علمه كالبَدَنِ العاري من اللباس، وقال بعض السلف: «ما قُرِن شيء إلى شيء أحسن من علم إلى حلم». والناس هاهنا، أربعة أقسام: فخيارهم من أوتي الحلم والعلم، وشرارهم من عدمهما. **الثالث**: من أوتي علماً بلا حلم. **الرابع**: عكسه، فالحلم زينة العلم وبهاؤه وجماله، وضدّه(*) الطيش والعجلة والحدّة والتسرّع وعدم الثبات، فالحليم لا يستفزّه البَدَوَات ولا يستخفّه الذين لا يعلمون، ولا يقلقه أهل الطيش والخفّة والجهل، بل هو وقور ثابت، ذو أناة، يملك نفسه عند ورود أوائل الأمور عليه ولا تملكه أوائلها، وملاحظته للعواقب تمنعه من أن تستخفّه

(*) في الأصل: ضدّه.

دواعي الغضب والشهوة؛ فبالعلم تنكشف له مواقع الخير والشرّ والصلاح والفساد، وبالحلم يتمكّن من تثبيت نفسه عند الخير فيؤثّره ويصبر عليه، وعند الشرّ فيصبر عنه؛ فالعلم يعرّفه رشده، والحلم يثبّته عليه.

وإذا شئت أن ترى بصيراً بالخير والشرّ لا صبر له على هذا، ولا عن هذا رأيته، وإذا شئت أن ترى صابراً على المشاق لا بصيرة له رأيته، وإذا شئت أن ترى من لا صبر له ولا بصيرة رأيته، وإذا شئت أن ترى بصيراً صابراً لم تكد، فإذا رأيته فقد رأيت إمام هدى حقّاً، فاستمسك بغرزه. والوقار والسكينة ثمرة الحلم ونتيجته».

قال: «وأمّا قوله: «أن يكون قويّاً على ما هو فيه، وعلى معرفته» أي مستظهراً مضطلعاً بالعلم متمكّناً منه، غير ضعيف فيه، فإنّه إذا كان ضعيفاً، قليل البضاعة، غير مضطلع به، أحجم عن الحقّ في موضع ينبغي فيه الإقدام، لقلّة علمه بمواضع الإقدام والإحجام، فهو يُقْدِم في غير موضعه، ويُحْجِم في غير موضعه، ولا بصيرة له بالحقّ، ولا قوّة له على تنفيذه؛ فالمفتي محتاج إلى قوّة في العلم وقوّة في التنفيذ، فإنّه لا ينفع تكلّم بحق لا نَفَاذَ له.

وأمّا قوله: «الرابعة: الكفاية، وإلاّ مضغه الناس» فإنّه إذا لم يكن له كفاية احتاج إلى الناس، وإلى الأخذ مما في أيديهم، فلا يأكل منهم شيئاً إلاّ أكلوا من لحمه وعرضه أضعافه، وقد كان لسفيان الثوريّ شيء من مال، وكان لا يتروّى في بذله ويقول: لولا ذلك لتمندل بنا هؤلاء؛ فالعالم إذا منح غناء فقد أعين على تنفيذ علمه، وإذا احتاج إلى الناس فقد مات علمه وهو ينظر.

وأمّا قوله: «الخامسة: معرفة الناس» فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثمّ يطبّق أحدهما على الأخر، وإلاّ كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح، فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس، تصوّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحقّ بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصوّر له

الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كلّ مبطلٍ ثوب زورٍ، تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم، وعرفياتهم لا يميّز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس، وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، والعوائد والأحوال، وذلك كلّه من دين الله، كما تقدّم بيانه. وبالله التوفيق» [إعلام الموقّعين (٤/ ١٩٩-٢٠٥)].

المبحث السادس: الإفتاء بغير علم[١].

نصّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على تحريم الإفتاء بلا علم، ومن فعل ذلك فهو آثم، وإثمه على من أفتاه. فقال:

«إذا نزلت بالحاكم أو المفتي النازلة، فإمّا أن يكون عالماً بالحقّ فيها، أو غالباً على ظنّه بحيث قد استفرغ وسعه في طلبه ومعرفته أوّلاً، فإن لم يكن عالماً بالحقّ فيها ولا غلب على ظنّه، لم يحلّ له أن يفتي ولا يقضي بما لا يعلم، ومتى أقدم على ذلك فقد تعرّض لعقوبة الله، ودخل تحت قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف]. فجعل القول عليه بلا علم أعظم المحرّمات الأربع التي لا تباح بحال، ولهذا حصر التحريم فيها بصيغة الحصر.

ودخل تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: ١٦٨، ١٦٩]. ودخل في قول النبيّ ﷺ: «**مَنْ أُفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْم فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ**[٢]» وكان أحد القضاة الثلاثة الذين ثلاثتهم في النار» [إعلام الموقّعين (٤/ ١٧٣)].

وقال في موضع آخر:

---

(١) انظر: «صفة الفتوى» (٦ و٢٤)، «شرح الكوكب» (٤/٥٤٤).

(٢) سبق تخريجه ص٧٢٧.

«وقد حرّم الله سبحانه القول عليه بغير علم في الفتيا والقضاء، وجعله من أعظم المحرّمات، بل جعله في المرتبة العليا منها، فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف]. فرتّب المحرّمات أربع مراتب وبدأ بأسهلها، وهو الفواحش، ثمّ ثنّى بما هو أشدّ تحريماً منه، وهو الإثم والظلم، ثمّ ثلّث بما هو أعظم تحريماً منهما، وهو الشرك به سبحانه، ثمّ ربّع بما هو أشدّ تحريماً من ذلك كلّه، وهو القول عليه بلا علم، وهذا يعمّ القول عليه سبحانه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وفي دينه وشرعه.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٧﴾﴾ [النحل]. فتقدّم إليهم سبحانه بالوعيد على الكذب عليه في أحكامه، وقولهم لما لم يحرّمه: هذا حرام، ولما لم يحلّه: هذا حلال. وهذا بيان منه سبحانه أنّه لا يجوز للعبد أن يقول: «هذا حلال، وهذا حرام» إلاّ بما علم أنّ الله سبحانه أحلّه وحرّمه. وقال بعض السلف: «ليتّق أحدكم أن يقول: أحلّ الله كذا، وحرّم كذا، فيقول الله له: كذبت، لم أحلّ كذا، ولم أحرّم كذا»؛ فلا ينبغي أن يقول لما لا يعلم ورود الوحي المبين بتحليله وتحريمه: أحلّه الله وحرّمه الله، لمجرّد التقليد أو بالتأويل، فلا ينبغي أن يقال هذا حكم الله. وقد نهى النبيّ ﷺ في الحديث الصحيح أميره بريدة، أن ينزل عدوّه إذا حاصرهم على حكم الله، وقال: «**فإنّك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟ ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك**[1]»، فتأمّل، كيف فرّق بين حكم الله، وحكم الأمير المجتهد؟ ونهى أن يسمّى حكم المجتهدين حكم الله».

ثمّ قال: «والمقصود أنّ الله سبحانه حرّم القول عليه بلا علم في أسمائه وصفاته، وأفعاله وأحكامه، والمفتي يخبر عن الله عَجَلّ وعن دينه،

---

(١) سبق تخريجه ص٧١٣.

فإن لم يكن خبره مطابقاً لما شرعه كان قائلاً عليه بلا علم، ولكن إذا اجتهد واستفرغ وسعه في معرفة الحقّ وأخطأ لم يلحقه الوعيد، وعفي له عن ما أخطأ به، وأثيب على اجتهاده، ولكن لا يجوز أن يقول لما أدّاه إليه اجتهاده، ولم يظفر فيه بنصٍّ عن الله ورسوله: «إن الله حرّم كذا، وأوجب كذا، وأباح كذا، وإنّ هذا هو حكم الله».

ثمّ ذكر ما رواه ابن وضاح بإسناده عن الربيع بن خثيم، قال: «إيّاكم أن يقول الرجل لشيء: إنّ الله حرّم هذا، أو نهى عنه، فيقول الله: كذبت، لم أحرمه ولم أنه عنه» أو يقول: «إنّ الله أحلّ هذا، أو أمر به، فيقول الله: كذبت لم أحلّه ولمْ آمر به» [المصدر السابق (١/ ٣٨-٤٤)].

وقال أيضاً: «من أفتى الناس وليس بأهل الفتوى، فهو آثم عاصٍ، ومن أقرّه من ولاة الأمور على ذلك فهو آثم أيضاً» [المصدر السابق (٤/ ٢١٧)].

وقد عقد فصلين في تحريم الإفتاء في دين الإسلام بغير علم، وذكر الإجماع على ذلك. ساق فيهما النصوص من الكتاب، والسنّة، وكلام سلف الأمّة مما يروي الغليل ويشفي العليل. انظر: [المصدر السابق (١/ ٤٧ و٢/ ١٧٥)].

المبحث السابع: فتيا الفاسق.

قرّر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بأنّ فتيا الفاسق تختلف بحسب اختلاف واقع الناس وأحوالهم، فإذا غلب الفسق، وقلّت العدالة، فإنّه تقبل فتيا الفاسق، شريطة أن لا يعلن فسقه، ولا يدعو إلى بدعته، وهذا يختلف باختلاف القدرة والضرورة، فعند القدرة يعتبر الأصلح فالأصلح، وعند الضرورة تقبل فتياه مطلقاً. فألحق فتيا الفاسق بإمامته وشهادته. ومأخذه في ذلك أنّه إذا لم تقبل فتياه ـ والحال كما ذكر ـ لتعطّلت مصالح الناس، وضاعت حقوقهم. قال في تقرير ذلك:

«الصواب جواز استفتاء الفاسق وإفتائه إلاّ أن يكون معلناً بفسقه، داعياً

إلى بدعته، فحكم استفتائه حكم إمامته وشهادته، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والقدرة والعجز، فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبّق بين الواقع والواجب، وينفّذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع، فلكلّ زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عمّ الفسوق، وغلب على أهل الأرض، فلو منعت إمامة الفسّاق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطّلت الأحكام، وفَسَدَ نظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأمّا عند الضرورة والغَلَبة بالباطل فليس إلاّ الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار[1]» [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٢٠). بتصرف].

المبحث الثامن: فتيا مستور الحال.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الخلاف في المسألة، ورجّح الجواز، فقال:

«في جواز استفتاء مستور الحال وجهان، والصواب جواز استفتائه

---

(١) وقد خالف بذلك جمهور العلماء من الحنابلة والشافعية، وغيرهم، ومنهم شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية، فإنّهم ذهبوا إلى أنّه لا تصحّ الفتيا من فاسق لغيره، ولكن يفتي نفسه، ولا يسأله غيره، ونقل الخطيب البغدادي والرازي الاتّفاق على المنع. ومأخذ ابن القيّم قويّ، والله أعلم.
انظر: «المستصفى» (٢/ ٢٥٠)، «المجموع» النووي (١/ ٥٤)، «أدب المفتي» (١٠٩)، «صفة الفتوى» (٢٩)، «الفقيه والمتفقّه» (٢/ ٣٣٠)، «المحصول» (٢/ ٣/ ١١٢)، «المسودة» (٥٥٥)، «شرح الكوكب» (٤/ ٥٤٥).

(٢) وبه قال ابن حمدان واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية.
وذهب الجمهور إلى أنّه لا تصحّ فتياه، وبه قال أكثر الحنابلة، واختاره الغزالي والآمدي وابن الحاجب والصفي الهندي، وقال: والخلاف فيه غاية البعد، لو صحّ الخلاف فيه. ونقل الرازي الاتّفاق على المنع.
وفيه وجه ثالث: وهو يجوز إن اكتفينا بالعدالة الظاهرة، وإلاّ فلا، حكاه ابن حمدان دون نسبته إلى أحد.
=

وإفتائه»[1] [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٢٠)].

المبحث التاسع: فتيا القاضي.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّه تصحّ الفتيا من القاضي، ويكون كغيره فيها، فقال:

«لا فرق بين القاضي وغيره في جواز الإفتاء بما تجوز الفتيا به، ووجوبها إذا تعيّنت، ولم يزل أمر السلف والخلف على هذا، فإنّ منصب الفتيا داخل في ضمن منصب القضاء عند الجمهور، والذين لا يجوّزون قضاء الجاهل، فالقاضي مفتٍ ومثبتٍ ومنفّذ لما أفتى به. وذهب بعض الفقهاء من أصحاب الإمام أحمد والشافعي إلى أنّه يكره للقاضي أن يفتي في مسائل الأحكام المتعلّقة به دون الطهارة والصلاة والزكاة ونحوها، واحتجّ أرباب هذا القول بأنّ فتياه تصير كالحكم منه على الخصم، ولا يمكن نقضه وقت المحاكمة. قالوا: ولأنّه قد يتغيّر اجتهاده وقت الحكومة، أو تظهر له قرائن لم تظهر له عند الإفتاء، فإن أصرّ على فتياه والحكم بموجبها حكم بخلاف ما يعتقد صحّته، وإن حكم بخلافها طرق الخصم إلى تهمته والتشنيع عليه بأنّه يحكم بخلاف ما يعتقده، ويفتي به، ولهذا قال شريح: «أنا أقضي لكم، ولا أفتي»، حكاه ابن المنذر، واختار كراهية الفتوى في مسائل الأحكام، وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: «لأصحابنا في فتواه في مسائل الأحكام جوابان، أحدهما: ليس له أن يفتي فيها، لأنّ لكلام الناس عليه مجالاً، ولأحد الخصمين عليه مقالاً، والثاني: له ذلك لأنّه أهل له»[2]. [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٢٠-٢٢١)].

= انظر: «المستصفى» (٢/ ٣٩٠)، «المحصول» (٢/ ٣/ ١١٢)، «الإحكام» (٤/ ٤٥٣)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/ ٣٠٧)، «روضة الناظر» (٣/ ١٠٢١)، «مختصر الروضة» الطوفي (٣/ ٦٦٤)، «تشنيف المسامع» (٤/ ٦١٢)، «نهاية الوصول» (٩/ ٣٩٠٤)، «صفة الفتوى» (٢٩)، «أصول أحمد» (٧٠٣).

(١) انظر: «أدب المفتي» (١٠٩)، «صفة الفتوى» (٢٩)، «تشنيف المسامع» (٤/ ٦١١)، «المسودة» (٥٥٥)، «أصول ابن مفلح» (٤/ ١٥٤٦)، «شرح الكوكب» (٤/ ٥٤٥).

وقرّر أنّ فتيا الحاكم ليست بحكم، فقال:

«فتيا الحاكم ليست حكماً منه، ولو حكم غيره بخلاف ما أفتى به، لم يكن نقضاً لحكمه، ولا هي كالحكم ولهذا يجوز أن يفتي الحاضر والغائب، ومن يجوز حكمه له، ومن لا يجوز. ولهذا لم يكن في حديث هند دليل على الحكم على الغائب، لأنّه ﷺ إنّما أفتاها فتوى مجرّدة، ولم يكن ذلك حكماً على الغائب، فإنّه لم يكن غائباً عن البلد، وكانت مراسلته وإحضاره ممكنة، ولا طلب البيّنة على صحّة دعواها، وهذا ظاهر بحمد الله» [المصدر السابق (٤/ ٢٢١)].

المبحث العاشر: الفتيا في حال لا يحكم فيها.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ المفتي لا يفتي في حال يُغيِّر خُلُقَه، ويشغل قلبه، كالغضب والجوع والعطش ونحوها، وتصحّ فتياه إن أصاب الحقّ. فقال:

«ليس للمفتي الفتوى في حال غضب شديد، أو جوع مفرط، أو همّ مقلق، أو خوف مزعج، أو نعاس غالب، أو شغل قلب مستَوْلٍ عليه، أو حال مدافعة الأخبثين، بل متى أحسّ من نفسه شيئاً من ذلك يخرجه عن حال اعتداله، وكمال تثبيته وتبيّنه، أمسك عن الفتوى، فإن أفتى في هذه الحالة بالصواب صحّت فتياه».

ثمّ حكى خلاف العلماء في نفوذ حكمه في تلك الحال، ونقل ثلاثة أقوال في مذهب أحمد دون نسبتها إلى غيره أو ترجيح إحدى هذه الأقوال، فقال:

«ولو حكم في مثل(*) هذه الحالة، فهل ينفذ حكمه أو لا ينفذ؟ فيه ثلاثة أقوال:

النفوذ وعدمه، والفرق بين أن يعرض له الغضب بعد فهم الحكومة فينفذ، وبين أن يكون سابقاً على فهم الحكومة، فلا ينفذ. والثلاثة في

(*) في الأصل: مثال.

مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى»[1] [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٢٧)].

المبحث الحادي عشر: أخذ الأجرة والهدية والرزق على الفتوى.

بيّـن الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ موقفه من أخذ المفتي الأجرة والرزق، وقبوله الهديّة على الفتيا، وأوضح أنّ هذه الصور الثلاثة مختلفة السبب والحكم.

فأمّا أخذ الأجرة، فاختار أنّه لا يجوز أخذ الأجرة على الفتيا، ولو أجاب المفتي بخطّه، فقال:

«فأمّا أخذه الأجرة: فلا يجوز له، لأنّ الفتيا منصب تبليغ عن الله ورسوله، فلا تجوز المعاوضة عليه، وكما لو قال له: «لا أعلّمك الإسلام أو الوضوء أو الصلاة إلاّ بأجرة». فهذا حرام قطعاً، ويلزمه ردّ العوض، ولا يملكه.

وقال بعض المتأخّرين: إن أجاب بالخطّ فله أن يقول للسائل: لا يلزمني أن أكتب لك خطي إلاّ بأجرة، وله أخذ الأجرة، وجعله بمنزلة أجرة الناسخ؛ فإنّه يأخذ الأجرة على خطّه لا على جوابه، وخطّه قدر زائد على جوابه.

والصحيح خلاف ذلك، وأنّه يلزمه الجواب مجّاناً لله، بلفظه وخطّه، ولكن لا يلزمه الورق ولا الحبر»[2].

وأمّا قبول الهدية: ففصّل في المسألة بين الهديّة بغير سبب الفتوى فيجوز قبولها، والهديّة بسبب الفتوى؛ فلا يجوز قبولها. فقال:

---

(١) انظر: «أدب المفتي» (١١٥)، «صفة الفتوى» (٣٤)، «المسودة» (٥٤٥)، «أصول ابن مفلح» (١٥٤٦/٤)، «شرح الكوكب» (٥٤٧/٤).

(٢) خالف ابن القيّم بذلك الجمهور، حيث قالوا بجواز أخذ الأجرة على خطّه، واتّفقوا على أنّه إذا كان له رزق، فلا يجوز له أخذ الأجرة أصلاً.
انظر: «أدب المفتي» (١١٧)، «صفة الفتوى» (٣٥)، «قواطع الأدلة» (١٤٢/٥)، «المجموع» (٤٦/١)، «أصول ابن مفلح» (١٥٤٩/٤)، «شرح الكوكب» (٥٤٨/٤).

«وأمّا الهديّة ففيها تفصيل: فإن كانت بغير سبب الفتوى، كمن عادته يهاديه، أو من لا يعرف أنّه مفتٍ، فلا بأس بقبولها، والأَولى أن يكافئ عليها.

وإن كانت بسبب الفتوى: فإن كانت سبباً إلى أن يفتيه بما لا يفتي به غيره ممّن لا يهدي له لم يجز له قبول هديته، وإن كان لا فرق بينه وبين غيره عنده في الفتيا، بل يفتيه بما يفتي به الناس كره له قبول الهدية، لأنّها تشبه المعاوضة على الإفتاء»[١].

وأمّا أخذ الرزق: فذهب إلى جواز أخذه مع الحاجة، وأمّا إن كانت له كفاية، فذكر فيه وجهين ومأخذهما، دون ترجيح أحدهما، فقال:

«وأمّا أخذ الرزق من بيت المال، فإن كان محتاجاً إليه، جاز له ذلك، وإن كان غنيّاً عنه ففيه وجهان. وهذا فرع متردّد بين عامل الزكاة، وعامل اليتيم. فمن ألحقه بعامل الزكاة قال: النفع فيه عام فله الأخذ؛ ومن ألحقه بعامل اليتيم منعه من الأخذ. وحُكمُ القاضي في ذلك حكم المفتي، بل القاضي أولى بالمنع، والله أعلم»[٢] [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٣١-٢٣٢)].

المبحث الثاني عشر: العامّي إذا لم يجد من يفتيه.

إذا حدثت للعامي حادثة، ولم يجد مفتياً في بلده، ولا في غيره، فماذا يفعل؟

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها وجهين للعلماء، فقال:

«إذا نزلت بالعامّي نازلة، وهو في مكان لا يجد من يسأله عن حكمها، ففيه طريقان للناس: **أحدهما**: أنّ له حكم ما قبل الشرع، على

---

(١) أطلق ابن السمعاني أنّه يجوز له قبول الهديّة، بخلاف الحاكم، لأنّه يلزمه الحكم، وهو الذي عليه أكثر الحنابلة، وقال ابن مفلح: المراد لا ليفتيه بما يريده، وإلاّ حرمت. زاد بعضهم: أو لنفعه بجاهه أو ماله، وفيه نظر. وقال المروذي: لا يقبل الهديّة إلا أن يكافئ. وقال ابن الصلاح: يحرم عليه قبولها إذا كانت رشوة على أن يفتيه بما يريد، كما في الحاكم، وسائر ما لا يقبل بعوض، والله أعلم.
انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: المراجع السابقة.

الخلاف في الحظر والإباحة والوقف؛ لأنّ عدم المرشد في حقّه بمنزلة عدم المرشد بالنسبة للأمّة.

والطريقة الثانية: أنّه يُخرّج على الخلاف في مسألة تعارض الأدلّة عند المجتهد، هل يعمل بالأخفّ، أو بالأشدّ أو يتخيّر؟» ثمّ رجّح القول بأنّه يتحرّى الحقّ قدر المستطاع، وإلاّ فينتفي عليه التكليف. فقال:

«والصواب أنّه يجب عليه أن يتّقي الله ما استطاع، ويتحرّى الحقّ بجهده، ومعرفة مثله، وقد نصّب الله تعالى على الحقّ أمارات كثيرة، ولم يسوِّ الله سبحانه وتعالى بين ما يحبّه وبين ما يسخطه من كلّ وجه بحيث لا يتميّز هذا من هذا، ولا بدّ أن تكون الفطر السليمة مائلة إلى الحقّ، مؤثرة له، ولا بدّ أن يقوم لها عليه بعض الأمارات المرجّحة، ولو بمنام أو بإلهام، فإن قدر ارتفاع ذلك كلّه، وعدمت في حقّه جميع الأمارات، فهنا يسقط التكليف عنه في حكم هذه النازلة، ويصير بالنسبة إليها كمن لم تبلغه الدعوة، وإن كان مكلّفاً بالنسبة إلى غيره؛ فأحكام التكليف تتفاوت بحسب التمكّن من العلم والقدرة، والله أعلم»[1]. [إعلام الموقّعين (٤/ ٢١٩-٢٢٠)].

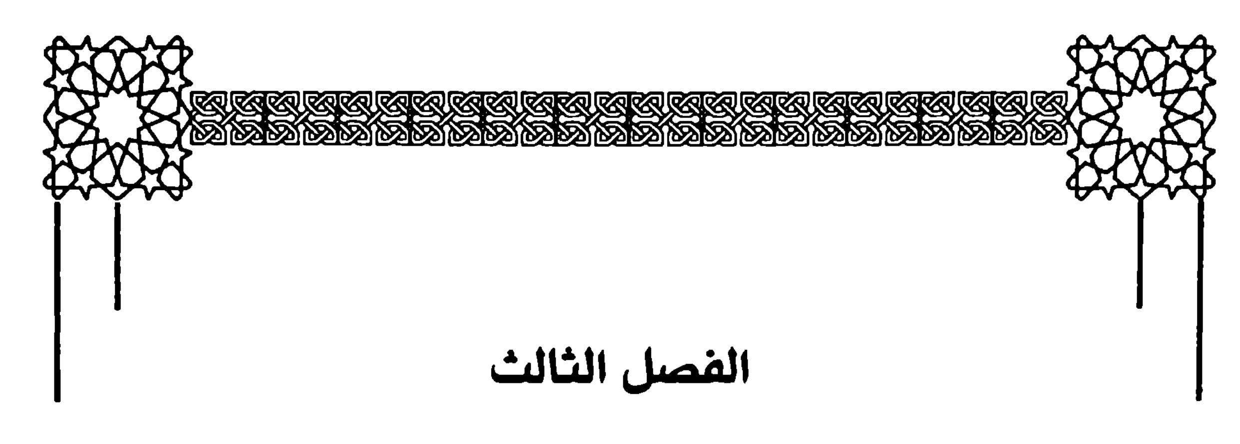
هذا وهناك مباحث أخرى متعلّقة بالمفتي أو المستفتي، قد أطال فيها ابن القيّم المقال، ولا يسعنا سردها كلّها، نظراً لضيق المقام، فليراجعها من أراد التوسّع في: «إعلام الموقّعين» (٤/ ١٥٧-٢٦٦).



---

(١) وإليه ذهب ابن الصلاح، دون القول بتحرّي الحق، ومعرفة مثله، وفي نظري أنه يعمل بالأحوط لقوله ﷺ: **«الحلال بين، والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهنّ كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»** متفق عليه. من حديث النعمان بن بشير، ولأنّه ما من مسألة إلاّ وفيها حكم الله عزَّ وجلَّ، والقول بسقوط التكليف بعيد، والله أعلم.

انظر: «صفة الفتوى» (٢٧)، «أدب المفتي» (١٠٧)، «المجموع» (١/٥٨)، «أصول ابن مفلح» (٤/١٥٥١).



الفصل الثالث

التـقـلـــيـد

هذا الفصل من الفصول المهمّة التي أولاها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالاهتمام، وأشبع فيها الكلام، حيث عقد فيه فصلاً في كتابه: «إعلام الموقّعين»، ذكر فيه تعريف التقليد، والفرق بينه وبين الاتّباع، وذكر تاريخ منشأ التقليد، وتكلّم عن حكم التقليد في الأصول، وحكمه في الفروع. وذكر مآخذ المقلّدين، وحججهم من المنقول والمعقول، وناقش تلك الحجج وأبطلها، كما بحث حكم التمذهب العامّي، وحكم تتّبعه لرخص المذاهب، ولتوضيح رأيه في هذه المسائل، أعقد لهذا الفصل ستة مباحث:

المبحث الأول: تعريف التقليد.

عرّف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ التقليد، فقال:

«التقليد قبول قول الغير بغير حجّة»(١). [مختصر الصواعق (٦٢١)].

وأوضح هذا المعنى أكثر في التفريق بين تقليد العالم وبين الاستعانة

---

(١) وهو معنى التقليد لغة. وهو تعريف جمهور العلماء، وقال الشيرازي والخطيب البغدادي، وغيرهما: من غير دليل، بدل: من غير حجّة.

انظر: «شرح اللمع» (ف/١١٤٧)، «المستصفى» (٣٨٧/٢)، «المحصول» لابن العربي (١٥٤)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٣٠٥/٢)، «الفقيه والمتفقّه» (١٢٨/٢)، «صفة الفتوى» (٥١)، «اللسان»، مادة: قلد، «المصباح المنير» (٥١٢).

بفهمه، والاستضاءة بنور علمه فقال:

«فالأوّل يأخذ قوله من غير نظر فيه، ولا طلب لدليله من الكتاب والسنّة، بل يجعل ذلك كالحبل الذي يلقيه في عنقه يقلّده به، ولذلك سمّي تقليداً[1]، بخلاف من[*] استعان بفهمه، واستضاء بنور علمه في الوصول إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه، فإنّه يجعلهم بمنزلة الدليل إلى الدليل الأوّل، فإذا وصل إليه استغنى بدلالته عن الاستدلال بغيره، فمن استدلّ بالنجم على القبلة فإنّه إذا شاهدها لم يبق لاستدلاله بالنجم معنى» [الروح (٢٣٩)].

المبحث الثاني: الفرق بين التقليد والاتباع.

فرّق الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين الاتّباع والتقليد، من حيث إنّ الاتّباع هو العمل بالنصّ، والتقليد هو قبول قول الغير بغير حجّة ـ كما تقدّم ـ فقال:

«والفرق بين تجريد متابعة المعصوم ﷺ وإهدار أقوال العلماء وإلغائها، أنّ تجريد المتابعة أن لا تقدّم على ما جاء به قول أحد، ولا رأيه، كائناً من كان، بل تنظر في صحّة الحديث أوّلاً، فإذا صحّ لك نظرت في معناه ثانياً، فإذا تبيّن لك لم تعدل عنه ولو خالفك مَنْ بَيْنَ المشرق المغرب، ومعاذ الله أن تتّفق الأمّة على مخالفة ما جاء به نبيّها، بل[**] لا بدّ أن يكون في الأمّة من قال به ولو لم تعلمه، فلا تجعل جهلك بالقائل به حجّة على الله ورسوله بل اذهب إلى النصّ ولا تَضْعُفْ، واعلم أنّه قد قال به قائل قطعاً، ولكن لم يصل إليك، هذا مع حفظ مراتب العلماء وموالاتهم، واعتقاد حرمتهم وأمانتهم، واجتهادهم في حفظ الدين وضبطه، فهم دائرون بين الأجر والأجرين والمغفرة، ولكن لا يوجب هذا إهدار النصوص، وتقديم قول الواحد منهم عليها بشبهة أنّه أعلم بها منك، فإن كان كذلك فمن ذهب إلى النصّ أعلم به منك، فهلّا وافقته إن كنت صادقاً.

---

(١) انظر: «جامع بيان العلم» (١٠٩/٢).

(*) في الأصل: ما.

(**) في الأصل: به وهو تصحيف ظاهر.

فمن عرض أقوال العلماء على النصوص ووزنها بها، وخالف منها ما خالف النصّ، لم يهدر أقوالهم، ولم يهضم جانبهم، بل اقتدى بهم، فإنّهم كلّهم أمروا بذلك، فمتّبعهم حقّاً من امتثل ما أوصوا به، لا من خالفهم، فخلافهم في القول الذي جاء النصّ بخلافه أسهل من مخالفتهم في القاعدة الكلّية التي أمروا ودعوا إليها من تقديم النصّ على أقوالهم» [الروح (٢٣٨-٢٣٩)].

وقال في موضع آخر، وقد أورد على نفسه سؤالاً:

«فإن قيل: فأنتم تقرّون أنّ الأئمّة المقلَّدين في الدين على هدى، فمقلِّدوهم على هدى قطعاً، لأنّهم سالكون خلفهم». فأجاب عن هذا قائلاً:

«قيل: سلوكهم خلفهم مبطلٌ لتقليدهم لهم قطعاً، فإنّ طريقتهم كانت اتّباع الحجّة، والنهي عن تقليدهم، فمن ترك الحجّة، وارتكب ما نهوا عنه، ونهى الله ورسوله عنه قبلهم، فليس على طريقتهم، وهو من المخالفين لهم. وإنّما يكون على طريقتهم من اتّبع الحجّة، وانقاد للدليل، ولم يتّخذ رجلاً بعينه، سوى الرسول ﷺ يجعله مختاراً على الكتاب والسنّة، يعرضهما على قوله. وبهذا يظهر بطلان فهم مَنْ جعل التقليد اتّباعاً، وإيهامه وتلبيسه، بل هو مخالف للاتّباع، وقد فرّق الله ورسوله وأهل العلم بينهما كما فرّقت الحقائق بينهما، فإنّ الاتّباع سلوك طريق المتَّبع، والإتيان بمثل ما أتى به» [إعلام الموقّعين (٢/ ١٧٠-١٧١)].

وقد استشهد بكلام أهل العلم في تفريقهم بين الاتّباع والتقليد، فنقل عن أبي عمر بن عبدالبر رحمه الله أنه عقد باباً في فساد التقليد ونفيه، والفرق بينه وبين الاتّباع[١].

وذكر عنه أنّه نقل عن أبي عبدالله بن خويز[*] منداد البصري المالكيّ، أنه قال:

«التقليد معناه في الشرع: الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه، وذلك

---

(١) انظر: جامع بيان العلم (١٠٩/٢).

(*) في الأصل: خواز.

ممنوع منه في الشريعة؛ والاتّباع ما ثبت عليه حجّة».

وقال في موضع آخر من كتابه: «كلّ من اتّبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجب ذلك فأنت مقلّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكلّ من أوجب الدليل عليك اتّباعَ قوله فأنت متّبعه، والاتّباع في الدين مسوّغ، والتقليد ممنوع» [المصدر السابق (٢/ ١٧١و ١٧٨)].

كما نقل ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «وقد فرّق أحمد بين التقليد والاتّباع، فقال أبو داود: سمعته يقول: الاتّباع: أن يتّبع الرجل ما جاء عن النبيّ ﷺ، وعن أصحابه، ثمّ هو من بعد في التابعين مخيّر» [المصدر السابق (٢/ ١٨١-١٨٢)].

وبيّن رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ الاتّباع الذي هو التقيّد بالدليل، والعمل بالنصّ مأمور به، لا يصحّ معه اجتهاد. فقال: «إنّ الاتّباع لا يستلزم الاجتهاد، لأنّ الاتّباع مأمور به في القرآن الكريم، كقوله: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، ونحوه.

وأوضح أنّ الاتّباع هو سلوك التابع سبيل المجتهد، وأخذ الحكم بدليله، من حيث الذي أخذ المجتهد، فهو متّبع له بناء على ما اتّضح له من دليل على صحّة قوله قال:

«لأنّ اتّباع موجب الدليل يجب أن يتّبع فيه كلّ أحد، فمن قال قولاً بدليل صحيح، وجب موافقته فيه».

ثمّ قال: «إنّ الاتّباع افتعال من اتّبع، وكون الإنسان تابعاً لغيره، نوع افتقار إليه ومشي خلفه، وكل واحد من المجتهدين المستدلّين ليس تبعاً للآخر ولا مفتقراً إليه لمجرّد ذلك حتّى يستشعر موافقته والانقياد له، ولهذا لا يصحّ أن يقال لمن وافق رجلاً في اجتهاده أو فتواه اتّفاقاً: إنّه متّبع له» [المصدر السابق (٤/ ١٢٤-١٢٥)].

وممّا ذكره أيضاً في الفرق بين الاتّباع والتقليد: أنّ التقليد ليس من لوازم الشرع، إذ لا يصار إليه إلاّ عند الضرورة، والعجز عن الاجتهاد. بخلاف الاتّباع فهو من لوازم الشرع. وقد أوضح ذلك في معرض مناقشته لأدلّة المقلّدين:

«قولكم: إنّ التقليد من لوازم الشرع والقدر، والمنكرون له مضطرّون إليه ولا بدّ، جوابه: أنّ التقليد المنكر المذموم ليس من لوازم الشرع، وإن كان من لوازم القدر، بل بطلانه وفساده من لوازم الشرع، كما عرف بهذه الوجوه التي ذكرناها وأضعافها، وإنّما الذي من لوازم الشرع المتابعة. وهذه المسائل التي ذكرتم أنّها من لوازم الشرع ليست تقليداً، وإنّما هي متابعة وامتثال للأمر، فإن أبيتم إلاّ تسميتها تقليداً فالتقليد بهذا الاعتبار حقّ، وهو من الشرع، ولا يلزم من ذلك أن يكون التقليد الذي وقع النزاع فيه من الشرع، ولا من لوازمه، وإنّما بطلانه من لوازمه.

ثمّ قال: إنّ ما كان من لوازم الشرع فبطلان ضدّه من لوازم الشرع، فلو كان التقليد الذي وقع فيه النزاع من لوازم الشرع لكان بطلان الاستدلال واتّباع الحجّة في موضع التقليد من لوازم الشرع؛ فإنّ ثبوت أحد النقيضين يقتضي انتفاء الآخر، وصحّة أحد الضدّين يوجب بطلان الآخر. ونحرّره دليلاً فنقول: لو كان التقليد من الدين لم يجز العدول عنه إلى الاجتهاد والاستدلال، لأنّه يتضمّن بطلانه.

فإن قيل: كلاهما من الدين، أو أحدهما أكمل من الآخر، فيجوز العدول عن المفضول إلى الفاضل.

قيل: إذا كان قد انسدّ باب الاجتهاد عندكم، وقطعتم طريقه، وصار الفرض هو التقليد، فالعدول عنه إلى ما قد سدّ بابه وقطعت طريقه يكون عندكم معصية، وفاعله آثماً، وفي هذا من قطع طريق العلم، وإبطال حجج الله وبياناته، وخلوّ الأرض من قائم لله بحججه ما يبطل هذا القول ويدحضه، وقد ضمن النبيّ ﷺ أنّه لا تزال طائفة من أمّته على الحقّ، لا يضرّهم من خذلهم، ولا من خالفهم، حتى تقوم الساعة، وهؤلاء هم أولوا

العلم والمعرفة بما بعث الله به رسوله، فإنّهم على بصيرة وبيّنة، بخلاف الأعمى الذي قد شهد على نفسه بأنّه ليس من أولي العلم والبصائر.

والمقصود أنّ الذي هو من لوازم الشرع المتابعة والاقتداء، وتقديم النصوص على آراء الرجال، وتحكيم الكتاب والسنّة في كلّ ما تنازع فيه العلماء. وأمّا الزهد في النصوص، والاستغناء عنها بآراء الرجال، وتقديمها عليها، والإنكار على من جعل كتاب الله وسنّة رسوله وأقوال الصحابة نصب عينيه، وعرض أقوال العلماء عليها، ولم يتّخذ من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة، فبطلانه من لوازم الشرع، ولا يتمّ الدين إلاّ بإنكاره وإبطاله. فهذا لون والاتّباع لون، والله الموفق» [المصدر السابق (٢/٢٤٨-٢٤٩)].

المبحث الثالث: تاريخ التقليد.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ التقليد ظهر بعد انقراض القرون المفضّلة، في القرن الرابع، فقال:

«ولما كان التلقّي عنه ﷺ على نوعين: نوع بوساطة، ونوع بغير وساطة، وكان التّلقي بلا وساطة حظّ أصحابه الذين حازوا قصبات السباق، واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمّة بعدهم في اللحاق، ولكن المبرز من اتّبع صراطهم المستقيم، واقتفى منهاجهم القويم، والمتخلّف من عدل عن طريقهم ذات اليمين وذات الشمال، فذلك المنقطع التائه في بيداء المهالك والضلال، فأيّ خصلة خير لم يسبقوا إليها؟ وأيّ خطّة رشد لم يستولوا عليها؟ تالله لقد وردوا رأس الماء من عين الحياة عذباً صافياً زلالاً، وأيّدوا قواعد الإسلام. فلم يدعوا ما كان عليه الصحابة من العلم والعمل لأحد بعدهم مقالاً، فتحوا القلوب بعدلهم بالقرآن والإيمان، والقرى بالجهاد بالسيف والسنان، وألقوا إلى التابعين ما تلقّوه من مشكاة النبوّة خالصاً صافياً، وكان سندهم فيه عن نبيّهم ﷺ، عن جبريل عن ربّ العالمين سنداً صحيحاً عالياً، وقالوا: «هذا عهد نبيّنا إليكم، وقد عهدنا إليكم، وهذه وصية ربّنا وفرضه علينا، وهي وصيّته وفرضه عليكم». فجرى التابعون لهم

بإحسان على منهاجهم القويم، واقتفوا على آثارهم صراطهم المستقيم، ثمّ سلك تابعوا التابعين هذا المسلك الرشيد، وهدوا إلى الطيّب من القول، وهدوا إلى صراط الحميد. وكانوا بالنسبة إلى من قبلهم، كما قال أصدق القائلين: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٣ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ۝١٤﴾ [الواقعة]، ثمّ جاءت الأئمّة من القرن الرابع المفضّل، في إحدى الروايتين، كما ثبت في الصحيح من حديث أبي سعيد وابن مسعود وأبي هريرة وعائشة وعمران بن حصين[1]، فسلكوا على آثارهم اقتصاصاً، واقتبسوا هذا الأمر عن مشكاتهم اقتباساً، وكان دين الله سبحانه أجلّ في صدورهم، وأعظم في نفوسهم من أن يقدّموا عليه رأياً أو معقولاً أو تقليداً أو قياساً، فطار لهم الثناء الحسن في العالمين، وجعل الله سبحانه لهم لسان صدق في الآخرين، ثمّ سار على آثارهم الرعيل الأوّل من أتباعهم، ودرج على منهاجهم الموفّقون من أشياعهم، زاهدين في التعصّب للرجال، واقفين مع الحجّة والاستدلال، يسيرون مع الحقّ أين سارت ركائبه، ويستقلّون مع الصواب حيث استقلّت مضاربه، إذا بدا لهم الدليل بأَخَذَته طاروا إليه زرافات ووحداناً، وإذا دعاهم الرسول إلى أمر انتدبوا إليه ولا يسألونه عمّا قال برهاناً. ونصوصه أجلّ في صدورهم، وأعظم في نفوسهم من أن يقدّموا عليها قول أحد من الناس، أو يعارضوها برأي أو قياس.

ثمّ خلف من بعدهم خُلُوف فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً، كلّ حزب بما لديهم فرحون، وتقطّعوا أمرهم بينهم زبراً وكلّ إلى ربهم راجعون، جعلوا التعصّب للمذاهب ديانتهم التي بها يدينون، ورؤوس أموالهم التي بها يتّجرون، وآخرون منهم قنعوا بمحض التقليد، وقالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]. والفريقان بمعزل عمّا ينبغي اتّباعه من الصواب، ولسان الحقّ يتلو عليهم: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٢٣]» [إعلام الموقّعين (١/ ٥-٧)].

وقال في موضع آخر، في معرض ردّه على شبهات المقلّدين:

---

(١) تقدّم تخريجه.

«إنّا نعلم بالضرورة، أنّه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتّخذ رجلاً منهم يقلّده في جميع أقواله، فلم يسقط منها شيئاً، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئاً، ونعلم بالضرورة أنّ هذا لم يكن في عصر التابعين، ولا تابعي التابعين. فليكذبنا المقلّدون برجل واحد سلك سبيلهم الوخيمة في القرون الفضيلة على لسان رسول الله ﷺ، وإنّما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله ﷺ» [المصدر السابق (٢/ ١٨٩)].

المبحث الرابع: حكم التقليد.

سبق وأن ذكرنا بأنّ العلماء قسّموا الأحكام الشرعيّة إلى قسمين:

قسم يتعلّق بالأصول والعقائد، ويسمّى: أصول الدين، كإثبات الصانع، وتوحيده، وإثبات النبوّات والمعاد، ونحو ذلك.

وقسم يتعلّق بفروع الشريعة.

وقد اختلف العلماء في حكم التقليد، في هذين القسمين، وبيان رأي ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك، يحصل في مطلبين:

المطلب الأول: التقليد في أصول الدين.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى جواز التقليد في الأصول بالنسبة للعاجز عن الاستدلال، وقرّر هذا في معرض نقده لمن قسم الشريعة إلى أصول وفروع، فقال:

«وفرّق آخرون بينهما بأنّ مسائل الأصول هي: ما لا يسوغ التقليد فيها، ومسائل الفروع يجوز التقليد فيها، وهذا مع أنّه دور ممتنع، فإنّه يقال لهم: ما الذي يجوز فيه التقليد؟ فيقولون: مسائل الفروع، والذي لا يجوز التقليد فيه مسائل الأصول، وهو أيضاً فاسد طرداً وعكساً، فإنّ كثيراً من مسائل الفروع، لا يجوز التقليد فيها، كوجوب الطهارة، والصيام، والصلاة، والزكاة، وتحريم الخمر، والربا، والفواحش، والظلم، فإنّ من لم يعلم أنّ

رسول الله ﷺ جاء بذلك، وشكّ فيه لم يعرف أنّه رسول، كما أنّ من لم يعلم أنّه جاء بالتوحيد، وتصديق المرسلين، وإثبات معاد الأبدان، وإثبات الصفات والعلوّ والمكان، لم يعرف كونه مرسلاً، فكثير من المسائل الخبريّة الطلبيّة يجوز فيها التقليد للعاجز عن الاستدلال، كما أنّ كثيراً من المسائل العلميّة لا يجوز فيها التقليد.

فتقسيم الدين إلى ما يثبت بخبر الواحد، وما لا يثبت به تقسيم غير مطردٍ ولا منعكسٍ، ولا عليه دليل صحيح.

وأيضاً، فالتقليد: قبول قول الغير بغير حجّة، ومن قبل قول غيره فيما يحكيه عن رسول الله ﷺ أنّه جاء به خبراً أو طلباً، فإنّما قبل قوله لمّا أسنده إلى رسول الله ﷺ وهذه حجّة، لكن تقرير مقدّماتها ودفع الشبه المعارضة لها قد لا يقدر عليه كلّ أحد، فما كلّ من عرف الشيء بدليله أمكنه تقريره بجميع مقدّماته والتعبير عنه، ولا دفع المعارض له. فإن كان العجز عن ذلك تقليداً، كان جمهور الأمّة مقلّدين في التوحيد وإثبات الرسالة والمعاد، وإن لم يكن العجز عنه تقليداً، لم يكونوا مقلّدين في أكثر الأحكام العمليّة التي يحتاجون إليها، وهو الحقّ، فإنّ جمهور الأمّة مبنى تعبّداتها وتحريمها وتحليلها على ما علمته من نبيّها بالضرورة، وأنّه جاء به، ولو سئلت عن تقريره، لعجز عنه أكثرهم، كما يجزم بالتوحيد، وأنّ الله فوق خلقه، وأنّ القرآن كلامه، وأنّه يبعث مَنْ في القبور، ولو سئل عن ذلك لعجز عنه أكثرهم»[1] [مختصر الصواعق (٦٢٠-٦٢١)].

---

(١) وهو مذهب السلف أهل الحديث، وحكاه ابن السمعاني والرازي عن أكثر الفقهاء، ونصره ابن السمعاني والشوكاني. وقال عبدالعلي: إنّه المذهب الصحيح لصحّة إيمان المقلّد عند الأئمّة الأربعة وأكثر المتكلّمين.

وهو الحقّ الذي لا مرية فيه، لعموم قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء] فلم يفرّق بين أصول الشريعة وفروعها، بل التفريق بينهما باطل كما سلف.

ويؤيّده ما رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي، في قصة الجارية حيث سألها النبيّ ﷺ فقال: «**أين الله؟**» قالت: في السماء، قال: «**من أنا؟**» قالت: أنت=

المطلب الثاني: التقليد في الفروع.

قسّم التقليد إلى ثلاثة أقسام: ما يحرم القول فيه والإفتاء، وما يجب المصير إليه، وما يسوغ من غير إيجاب. فأمّا القسم الأوّل فذكر أنّه على ثلاثة أنواع، فقال في بيانها:

أحدها: الإعراض عمّا أنزل الله، وعدم الالتفات إليه، إكتفاء بتقليد الآباء.

= رسول الله، قال: «**اعتقها فإنّها مؤمنة**» رواه مسلم. فشهدت بفطرتها أنّ الله تعالى في السماء، وأنّ محمداً رسول الله، فشهد لها النبيّ ﷺ بالإيمان.

وذهب عامّة العلماء إلى أنّه لا يجوز التقليد، بل يجب تحصيلها بالنظر، حتى غلا بعضهم فجعل وجوب النظر شرطاً في صحّة الإيمان، وقال الأشعري ومن تابعه وجمهور المعتزلة: لا يكون مؤمناً حتّى يخرج فيها عن جملة المقلّدين.

وهذا باطل، لأنّ أوّل الواجب على المكلّف على الصحيح توحيد الله ﷻ، والنطق بالشهادتين، وهذا ما دعا إليه النبيّ ﷺ، وكان يأتيه الأعراب الأجلاف، ولا يأمرهم بالنظر، بل بالشهادتين ويحكم بإسلامهم.

ثمّ إنّ معرفة الله جلّ وعلا لا تقتصر على النظر، بل قد تحصل بطرق كثيرة كالضرورة أو أخبار الأنبياء أو غير ذلك، بل هي فطرية، فطر الله ﷻ عليها الناس كما قال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أنّه معروف عند السلف والخلف أنّ جميع الجن والإنس معترفون بالخالق، مقرّون به، مع أنّ جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء، فعلم أنّ أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقّر في قلوب جميع الإنس والجنّ، وأنّه من لوازم خلقهم، ضروري لهم، وإن قدّر أنّه حصل بسبب، كما أنّ اعتناءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري منهم، وهذا هو الإقرار بالشهادة المذكورة في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]...».

انظر: «المعتمد» (٣٦٥/٢)، «العدة» (١٤٢٧/٤)، «قواطع الأدلة» (١١٢/٥)، «التمهيد» (٣٩٦/٤)، «المحصول» (١٢٥/٣/٢)، «الإحكام» للآمدي (٤٤٦/٤)، «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» (٣٠٥/٢)، «نهاية الوصول» (٣٨٩٣/٩)، «درء تعارض العقل والنقل» (٣٥٢/٧ و٢٤/٨، ٤٨٢و ١٨/٩)، «مجموع الفتاوى» (٣٢٨/١٦)، «تقريب الوصول» (٤٤٤)، «البحر المحيط» (٢٧٧/٦)، «التحبير» (٤٠١٧/٨)، «إرشاد الفحول» (٢٦٦).

الثاني: تقليد من لا يعلم المقلّد أنّه أهل لأن يؤخذ قوله.

الثالث: التقليد بعد قيام الحجّة وظهور الدليل على خلاف قول المقلَّد.

والفرق بين هذا وبين النوع الأوّل: أنّ الأوّل قلّد قبل تمكّنه من العلم والحجّة، وهذا قلّد بعد ظهور الحجّة له. فهو أولى بالذمّ، ومعصية الله ورسوله.

ثمّ ساق الأدلّة النقليّة والعقليّة على تحريم التقليد وبطلانه.

أمّا من القرآن فقال:

«وقد ذمّ الله سبحانه هذه الأنواع الثلاثة من التقليد في غير موضع من كتابه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لقمان][1]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة: ١٠٤]. وهذا في القرآن كثير يذمّ فيه من أعرض عمّا أنزله، وقنع بتقليد الآباء».

ثمّ ذكر شبهة قد تَعْلَقُ بذهن المقلّد، فقال:

«فإن قيل: إنّما ذمّ من قلّد الكفّار وآباءه الذين لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون، ولم يذمّ من قلّد العلماء المهتدين. بل قد أمر بسؤال أهل الذكر، وهم أهل العلم، وذلك تقليد لهم، فقال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن

---

(١) في الأصل: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ وهي الآية [١٧٠] من سورة البقرة مطلعها: ﴿قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾، فلعلّ ابن القيّم أدخل آية في آية.

كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]. وهذا أمر لمن لا يعلم، بتقليد من يعلم».
فأجاب عن هذا فقال:

«فالجواب: أنّه سبحانه ذمّ من أعرض عمّا أنزله إلى تقليد الآباء، وهذا القدر من التقليد هو ممّا اتّفق السلف والأئمّة الأربعة على ذمّه وتحريمه، وأمّا تقليد من بذل جهده في اتّباع ما أنزل الله، وخفي عليه بعضه، فقلّد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم، ومأجور غير مأزور.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، والتقليد ليس بعلم، باتّفاق أهل العلم.

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف]، وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]، فأمر باتّباع المنزّل خاصة، والمقلّد ليس له علم أنّ هذا هو المنزّل، وإن كان قد تبيّنت له الدلالة في خلاف قول من قلّده، فقد علم أنّ تقليده في خلافه اتّباع لغير المنزّل. وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. فمنعنا سبحانه من الرّد إلى غيره وغير رسوله، وهذا يبطل التقليد. وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا۟ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً﴾ [التوبة: ١٦]، ولا وليجةَ أعظم ممّن جعل رجلاً بعينه، مختاراً على كلام الله وكلام رسوله وكلام سائر الأمّة، يقدّمه على ذلك كلّه، ويعرض كتاب الله وسنّة رسوله وإجماع الأمّة على قوله، فما وافقه منها قبله لموافقته لقوله، وما خالفه منها تلطّف في ردّه، وتطلّب له وجوه الحيل. فإن لم تكن هذه وليجةً فلا ندري ما الوليجة؟ وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠ ﴿٦٦﴾ وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾﴾ [الأحزاب]، وهذا نصّ في بطلان التقليد.

ثمّ ذكر شبهاً أخرى قد يتمسّك بها المقلّد، وأجاب عنها فقال:

«فإن قيل: «إنّما فيه ذمّ من قلّد من أضلّه السبيل، أمّا من هداه السبيل فأين ذمّ الله تقليده؟»».

قيل: «جواب هذا السؤال، في نفس السؤال، فإنّه لا يكون العبد مهتدياً، حتّى يتّبع ما أنزل الله على رسوله؛ فهذا المقلّد إن كان يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو مهتدٍ وليس بمقلّد، وإن كان لم يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو جاهل ضالّ بإقراره على نفسه، فمن أين يعرف أنّه على هدى في تقليده؟ وهذا جواب كلّ سؤال يوردونه في هذا الباب، وأنّهم إذا كانوا إنّما يقلّدون أهل الهدى فهم في تقليدهم على هدى.

فإن قيل: فأنتم تقرّون أنّ الأئمّة المقلَّدين في الدين على هدى، فمقلِّدوهم على هدى قطعاً، لأنّهم سالكون خلفهم».

قيل: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم لهم قطعاً، فإنّ طريقتهم كانت اتّباع الحجّة والنهي عن تقليدهم، كما سنذكره عنهم، إن شاء الله. فمن ترك الحجّة، وارتكب ما نهوا عنه ونهى الله ورسوله عنه قبلهم، فليس على طريقتهم، وهو من المخالفين لهم. وإنّما يكون على طريقتهم من اتّبع الحجّة وانقاد للدليل، ولم يتّخذ رجلاً بعينه سوى الرسول ﷺ يجعله مختاراً على الكتاب والسنّة، يعرضهما على قوله، وبهذا يظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتّباعاً وإيهامه وتلبيسه، بل هو مخالف للاتّباع. وقد فرّق الله ورسوله وأهل العلم بينهما، كما فرّقت الحقائق بينهما، فإنّ الاتّباع سلوك طريق المتّبع، والاتيان بمثل ما أتى به». [إعلام الموقّعين (٢/١٦٨-١٧١)].

وأمّا من السنّة: فاستدلّ بحديث عمرو بن عوف مرفوعاً: «**اتقوا زلّة العالِم، وانظر فيئته**[(١)]»، وبما رواه ابن عمر قال: «قال رسول الله ﷺ:

(١) أخرجه البيهقي (١٠/٢١١)، وابن عدي في «الكامل» (٦/٦٠)، والحديث ضعيف جدّاً، إن لم يكن موضوعاً، لأنّ فيه كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني، قال الشافعي وأبو داود: ركن من أركان الكذب. وضرب أحمد على حديثه، وقال ابن=

«أشدّ ما أتخوّف على أمّتي ثلاث: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم[1]».

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمصنّفون في السنّة جمعوا بين فساد التقليد وإبطاله، وبيان زلّة العالم، ليبيّنوا بذلك فساد التقليد، وأنّ العالم قد يزلّ ولا بدّ، إذ ليس بمعصوم، فلا يجوز قبول كلّ ما يقوله وينزّل قوله منزلة قول المعصوم، فهذا الذي ذمّه كلّ عالم على وجه الأرض، وحرّموه، وذمّوا أهله، وهو أصل بلاء المقلّدين وفتنتهم، فإنّهم يقلّدون العالم فيما زلّ فيه، وفيما لم يزلّ فيه، وليس لهم تمييز بين ذلك، فيأخذون الدين بالخطأ، ولا بدّ، فيحلّون ما حرّم الله، ويحرّمون ما أحلّ الله، ويشرّعون ما لم يشرّع، ولا بدّ لهم من ذلك إذ كانت العصمة منتفية عمن قلّدوه، فالخطأ واقع منه ولا بد».

ثمّ ذكر الحديثين السابقين، وعلّق عليهما، فقال:

«ومن المعلوم أنّ المخوّف في زلّة العالم تقليده فيها، إذ لولا التقليد لم يُخف من زلّة العالم على غيره، فإذا عرف أنّها زلّة، لم يجز له أن يتّبعه

= معين: ليس بشيء، وقال الدارقطني وغيره: متروك. وقال ابن حبان: له من أبيه عن جدّه نسخة موضوعة. وترجم له ابن عديّ، ونقل كلام الأئمّة في جرحه، وساق له هذا الحديث.

انظر: «الكامل» (٦/٥٧)، «ميزان الاعتدال» (٥/٤٩٣).

وروي بلفظ آخر، وهو: **«إنّي أخاف على أمّتي من ثلاث: من زلة عالم، وهوى متبع، وحكم جائر»**.

أخرجه البزار في «مسنده» (رقم: ٣٣٨٤)، والطبراني في «الكبير» (١٧/١٧)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم: ١١٢٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢/١١٠).

قال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/٢٣٩): «رواه الطبراني، وفيه كثير بن عبدالله المزني، وهو ضعيف، وبقيّة رجاله ثقات». وهذا تساهل منه، فقد علمت قبل قليل حال كثير هذا.

(١) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٧/٢٨٠)، وأحمد بن زياد في «الزهد» (رقم: ٧٨). وفيه يزيد بن أبي زياد، وهو الهاشمي الكوفي، قال فيه الحافظ ابن حجر في التقريب: ضعيف، كبر فتغيّر، وصار يتلقّن، وكان شيعياً.

وله شاهد عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، سيأتي ذكره بعد قليل.

فيها باتّفاق المسلمين، فإنّه اتّباع للخطأ على عمد، ومن لم يعرف أنّها زلّة فهو أعذر منه، وكلاهما مفرّط فيما أمر به».

ثمّ استشهد بآثار الصحابة في التحذير من زلّة العالم؛ منها:

١ - قال عمر: «يفسد الزمان ثلاثة: أئمّة مضلّون، وجدال المنافق بالقرآن والقرآن حقّ، وزلّة العالم[1]».

٢ - وقال ابن عباس: «ويل للأتباع من عثرات العالم. قيل: وكيف ذاك يا أبا العباس؟ قال: يقول العالم من قِبل رأيه، ثمّ يسمع الحديث عن النبيّ ﷺ، فيدع ما كان عليه»، وفي لفظ: «فيلقى من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيخبره، فيرجع ويقضي الأتباع بما حكم[2]».

٣ - قال معاذ بن جبل: «يا معشر العرب، كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع أعناقكم، وزلّة عالم، وجدال منافق بالقرآن؟» فسكتوا، فقال: أمّا العالم فإن اهتدى فلا تقلّدوه دينكم وإن افتتن فلا تقطعوا منه إياسكم، فإنّ المؤمن يفتتن ثمّ يتوب. وأمّا القرآن فله منار كمنار الطريق فلا يخفى على أحد، فما عرفتم منه فلا تسألوا عنه، وما شككتم فكِلوه إلى عالمه. وأمّا الدنيا فمن جعل الله الغنى في قلبه، فقد أفلح، ومن لا فليس بنافعته دنياه»[3].

ثمّ نقل عن أبي عمر قوله: «وإذا صحّ، وثبت أنّ العالم يزِل ويخطىء، لم يجز لأحد أن يفتي».

---

(١) أخرجه الدارمي (١/٨٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢/١١٠)، والفريابي في «صفة المنافق» (رقم: ٣١) بنحوه وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه ابن عبدالبرّ (٢/١١٢) بنحوه.

(٣) أخرجه ابن عبدالبر (٢/١١١)، واللالكائي في «أصول الاعتقاد» (١/١٢٢) عنه موقوفاً. وأخرجه (١/١١٦) مرفوعاً، وكذا الطبراني في «الكبير» (٢٠/١٣٨)، وفي «الأوسط» (رقم: ٦٥٧٥ و٨٧١٥)، وفي «الصغير» (رقم: ١٠٠١). وقال الحافظ الهيثمي (١/١٨٧): «رواه الطبراني في الأوسط، وعمرو بن مرة لم يسمع من معاذ، وعبدالله بن صالح كاتب الليث، وثقه عبدالملك بن شعيب بن الليث ويحيى في رواية عنه، وضعّفه أحمد وجماعة». وصحّح الدارقطني في العلل (رقم: ٩٩٢) وقفه.

واستدّل أيضاً بقوله ﷺ: «**يذهب العلماء، ثمّ يتّخذ الناس رؤوساً جهّالاً، يُسألون فيفتون بغير علم، فيَضِلُّونَ ويُضِلُّون**[1]».

قال: «قال أبو عمر: وهذا كلّه نفي للتقليد وإبطال له، لمن فهمه وهدى لرشده».

وبما رواه أبو هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «**من قال عليّ ما لم أقل فليتبوّأ مقعده من النار. ومن استشار أخاه، فأشار عليه بغير رشده فقد خانه. ومن أفتي بفتيا بغير ثبت فإنّما إثمها على من أفتاه**[2]».

قال في بيان وجه الدلالة من الحديث: «وفيه دليل على تحريم الإفتاء بالتقليد، فإنّه إفتاء بغير ثبت، فإنّ الثبت الحجّة التي يثبت بها الحكم باتّفاق الناس، كما قال أبو عمر».

وأمّا من الأثر فمن وجوه كثيرة، منها:

ما قاله ابن مسعود ﷺ: «اغدُ عالماً، أو متعلّماً، ولا تغدُ إمّعة فيما بين ذلك[3]» وقال: «كنا ندعو الإمّعة في الجاهلية الذي يدعى إلى الطعام، فيأتي معه بغيره، وهو فيكم المحقب دينه الرجال[4]».

وقال عمر بن الخطاب ﷺ: «إنّ حديثكم شَّرُ الحديث، إنّ كلامكم

---

(١) ذكره بهذا اللّفظ ابن عبدالبر في «الجامع» (٢/١١٤)، وأخرجه البخاري في: العلم، باب: كيف يقبض العلم (رقم: ١٠٠)، عن عبدالله بن عمرو بن العاص ﷺ بلفظ: «**إنّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس** . . .» ثمّ ذكر بنحوه.

(٢) تقدّم تخريجه ص٧٢٧.

(٣) أخرجه ابن عبدالبرّ في «الجامع» (٢/١١٢)، وأخرجه الدارمي (١/٩١ و١٠٩)، وابن أبي شيبة (٥/٢٨٤)، والطبراني في «الكبير» (٩/١٥٠) بنحوه.

(٤) أخرجه البزار في «مسنده» (رقم: ٢٠٧١)، والطبراني في «الكبير» (٩/١٥٢ و١٥٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢/١١٢).
وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/١٨١): «رواه الطبراني في «الكبير»، وفيه المسعودي، وقد اختلط، وبقية رجاله ثقات».

شَرُّ الكلام، فإنّكم قد حدّثتم الناس، حتى قيل: «قال فلان، وقال فلان»، ويترك كتاب الله، من كان منكم قائماً فليقم بكتاب الله، وإلاّ فليجلس[1]».

قال معلّقاً على هذا الأثر:

«فهذا قول عمر لأفضل قرنٍ على وجه الأرض، فكيف لو أدرك ما أصبحنا فيه، من ترك كتاب الله، وسنّة رسوله، وأقوال الصحابة، لقول فلان وفلان؟!، والله المستعان».

وقال علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه في الجنّة ـ لكميل بن زياد النخعي، وهو حديث مشهور عند أهل العلم، يستغنى عن الإسناد لشهرته عندهم: «يا كميل إنّ هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها للخير، الناس ثلاثة: فعالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كلّ صائح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق». ثمّ قال: «آه! إنّ هاهنا علماً، وأشار بيده إلى صدره، لو أصبت له حَمَلة، بل قد أصبت لَقِناً غير مأمون، يستعمل آلة الدين للدنيا، ويستظهر بحجج الله على كتابه، وبنعمه على معاصيه، أو حامل حقّ لا بصيرة له في إحيائه، ينقدح الشكّ في قلبه بأوّل عارض من شبهة. لا يدري أين الحقّ، إن قال أخطأ، وإن أخطأ لم يدر. مشغوف بما لا يدري حقيقته، فهو فتنة لمن فتن به. وإنّ من الخير كلّه من عرّفه الله دينَه، وكفى بالمرء جهلاً أن لا يعرف دينه[2]».

وقال ابن مسعود: «لا يقلدنَّ أحدكم دينه رجلاً، إن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإنّه لا أسوة في الشرّ[3]». [إعلام الموقّعين (٢/١٦٨-١٧٧)].

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) تقدّم تخريجه.

(٣) أخرجه ابن عبدالبرّ (٢/١١٤)، ورواه الطبراني في «الكبير» (٩/١٥٢)، والبيهقي (١٠/١١٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقّه» (رقم: ٧٥٧)، واللالكائي (١/٩٣) عنه بنحوه.

وقال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/١٨٠): «رواه الطبراني في «الكبير»، ورجاله رجال الصحيح.

وأمّا من الإجماع: فنقل اتّفاق العلماء على أنّ المقلّد ليس بعالم، فقال:

«لا خلاف بين الناس أنّ التقليد ليس بعلم، وأنّ المقلّد لا يطلق عليه اسم عالم» [المصدر السابق (١/ ٤٥)].

ونقل عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أنّه قال:

«أجمع المسلمون على أنّ من استبانت له سنّة رسول الله ﷺ، لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس».

ونقل أيضاً عن أبي عمر بن عبدالبرّ، وغيره من العلماء أنّهم قالوا: «أجمع الناس على أنّ المقلّد ليس معدوداً من أهل العلم، وأنّ العلم معرفة الحق بدليله».

فعلّق على هذا الكلام، فقال:

«وهذا كما قال أبو عمر رحمه الله تعالى، فإنّ الناس لا يختلفون أنّ العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل، وأمّا بدون الدليل فإنّما هو تقليد.

فقد تضمّن هذان الإجماعان: إخراج المتعصّب بالهوى، والمقلّد الأعمى عن زمرة العلماء، وسقوطهما باستكمال مَنْ فوقهما الفروض من وراثة الأنبياء، فإنّ العلماء هم ورثة الأنبياء، فإنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنّما ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر. وكيف يكون من ورثة الرسول ﷺ من يجهد ويكدح في ردّ ما جاء به إلى قول مقلّده ومتبوعه، ويُضيِّع ساعات عمره في التعصّب والهوى ولا يشعر بتضييعه؟». [المصدر السابق (١/ ٧)، وانظر: (٢/ ١٨١)، ومدارج السالكين (٢/ ٣٣٥)].

وأمّا من حيث النظر: فأورد كلام الإمام المزني رَحِمَهُ اللَّهُ في إبطال التقليد، فقال:

«وقد احتجّ جماعة من الفقهاء وأهل النظر على من أجاز التقليد بحجج نظريّة عقليّة، بعدما تقدّم. فأحسن ما رأيت من ذلك، قول المزني، وأنا أورده. قال: يقال لمن حكم بالتقليد: هل لك من حجّة فيما حكمت

به؟ فإن قال: نعم، بطل التقليد، لأنّ الحجّة أوجبت ذلك عنده، لا التقليد. وإن قال: حكمت به بغير حجّة، قيل له: «فلِم أرقت الدماء، وأبحت الفروج، وأتلفت الأموال، وقد حرّم الله ذلك إلاّ بحجّة. قال الله ﷻ: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍ بِهَٰذَآ﴾[1] [يونس: من الآية ٦٨]، أي: من حجّة بهذا، فإن قال: أنا أعلم أنّي قد أصبت، وإن لم أعرف الحجّة، لأنّي قلّدت كبيراً من العلماء، وهو لا يقول إلاّ بحجّة، قيل له: إذا جاز تقليد معلّمك، لأنّه لا يقول إلاّ بحجّة خفيت عليك، فتقليد معلّم معلّمك أولى، لأنّه لا يقول إلاّ بحجّة خفيت على معلّمك، كما لم يقل معلّمك إلاّ بحجّة خفيت عليك. فإن قال: نعم، ترك تقليد معلّمه إلى تقليد معلّم معلّمه، وكذلك من هو أعلى حتّى ينتهي الأمر إلى أصحاب رسول الله ﷺ، وإن أبى ذلك، نقض قوله، وقيل له: كيف تُجوِّز تقليد من هو أصغر وأقلّ علماً، ولا تُجوِّز تقليد من هو أكبر وأكثر علماً؟ وهذا تناقض، فإن قال: لأنّ معلّمي وإن كان أصغر، فقد جمع علم من هو فوقه إلى علمه، فهو أبصر بما أخذ، وأعلم بما ترك. قيل له: وكذلك من تعلّم من معلّمك، فقد جمع علم معلّمك، وعلم من فوقه إلى علمه، فيلزمك تقليده وتركَ تقليد معلّمك، وكذلك أنت أولى أن تقلّد نفسك من معلّمك لأنّك جمعت علم معلّمك وعلم منْ هو فوقه إلى علمك، فإن قلّد قوله جعل الأصغر ومنْ يحدث من صغار العلماء أولى بالتقليد من أصحاب رسول الله ﷺ، وكذلك الصاحب عنده، يلزمه تقليد التابع، والتابع منْ دونه في قياس قوله، والأعلى للأدنى أبداً، وكفى بقول يؤول إلى هذا تناقضاً وفساداً[2]» [المصدر السابق ٢/ ١٧٧-١٧٨)].

وذكر أيضاً، قول أبي عمر بن عبدالبرّ رحمه الله، وهذا لفظه:

«قال أبو عمر: يقال لمن قال بالتقليد: لِمَ قلت به وخالفت السلف في ذلك، فإنّهم لم يقلّدوا؟، فإن قال: قلّدت، لأنّ كتاب الله لا علم لي

---

(١) في الأصل: هل عندكم.

(٢) رواه الخطيب في: «الفقيه والمتفقه» بأتمّ منه (رقم: ٧٦٢).

بتأويله، وسنّة رسول الله ﷺ لم أحصها، والذي قلّدته قد علم ذلك، فقلّدت من هو أعلم منّي. قيل له: أمّا العلماء إذا أجمعوا على شيء من تأويل الكتاب، أو حكاية عن سنّة رسوله ﷺ، أو اجتمع رأيهم على شيء، فهو الحقّ، لا شكّ فيه، ولكن قد اختلفوا فيما قلّدت فيه بعضهم دون بعض، فما حجّتك في تقليد بعضهم دون بعض، وكلّهم عالم؟ ولعلّ الذي رغبت عن قوله أعلم من الذي ذهبت إلى مذهبه، فإن قال: قلّدته لأنّي أعلم أنّه على صواب. قيل له: علمت ذلك بدليل من كتاب الله أو سنّة أو إجماع؟، فإن قال: نعم، أبطل التقليد، وطولب بما ادّعاه من الدليل، وإن قال: قلّدته لأنّه أعلم مني. قيل له: فقلّد كلّ من هو أعلم منك، فإنّك تجد من ذلك خلقاً كثيراً، ولا تخصّ من قلّدته، إذ علّتك فيه أنّه أعلم منك. فإن قال: قلّدته لأنّه أعلم الناس. قيل له: فإنّه إذاً أعلم من الصحابة، وكفى بقولٍ مثلِ هذا قبحاً.

فإن قال: أنا أقلّد بعض الصحابة. قيل له: فما حجّتك في ترك من لم تقلّد منهم، ولعلّ من تركت قوله منهم أفضل ممّن أخذت بقوله، على أنّ القول لا يصّح لفضل قائله، وإنّما يصحّ بدلالة الدليل عليه» [المصدر السابق (٢/١٧٩-١٨٠)].

ولم يكتف الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بذكر الحجج النقليّة والعقليّة على فساد التقليد، بل نقل عن الأئمّة تحريمهم للتقليد، ونهي أتباعهم عن تقليدهم، فقال:

«وقد نهى الأئمّة الأربعة عن تقليدهم، وذمّوا من أخذ أقوالهم بغير حجّة.

قال الشافعي: مثل الذي يطلب العلم بلا حجّة، كمثل حاطب ليلٍ يحمل حزمة حطب، وفيه أفعى تلدغه، وهو لا يدري. ذكره البيهقي.

وقال إسماعيل بن يحيى المزني، في أوّل مختصره: اختصرت هذا من علم الشافعي، ومن معنى قوله، لأقرّبه على من أراده مع إعلاميه نهيه عن تقليده، وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط فيه لنفسه.

وقال أبو داود: قلت لأحمد: الأوزاعي هو أتبع من مالك ؟ قال: لا تقلّد دينك أحداً من هؤلاء، ما جاء عن النبيّ ﷺ وأصحابه فخذ به، ثمّ التابعي بعدُ الرجلُ فيه مخير.

وقال أبو يوسف: لا يحلّ لأحد أن يقول مقالتنا، حتّى يعلم من أين قلنا.

وقد صرّح مالك بأنّ من ترك قول عمر بن الخطاب لقول إبراهيم النخعي أنّه يستتاب، فكيف بمن ترك قول الله ورسوله لقول من هو دون إبراهيم أو مثله؟

وقال جعفر الفريابي: حدّثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، حدّثني الهيثم بن جميل، قال: قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبدالله، إنّ عندنا قوماً وضعوا كتباً، يقول أحدهم: ثنا فلان عن فلان، عن عمر بن الخطاب بكذا وكذا، وفلان عن إبراهيم بكذا، ويأخذ بقول إبراهيم. قال مالك: وصحّ عندهم قول عمر؟، قلت: إنّما هي رواية كما صحّ عندهم قول إبراهيم، فقال مالك: هؤلاء يستتابون، والله أعلم[1]». [المصدر السابق (٢/ ١٨١-١٨٢)].

ثمّ ذكر الحجج التي يتمسّك بها المقلّدون في جواز التقليد، من المنقول والمعقول. وأبطلها حجّة حجّة، بأسلوب علميّ شيّق. ذكر ذلك في فصل في عقد مجلس مناظرة بين مقلّد وبين صاحب حجّة منقاد للحقّ حيث كان.

---

(١) ما رجّحه الإمام ابن القيّم رحمه الله هو الحقّ الذي عليه الأئمّة الأربعة وأكثر أتباعهم، فقالوا: يجب التقليد على العامّي ويحرم على المجتهد. وذهب معتزلة بغداد إلى منعه مطلقاً، واختاره ابن حزم وبالغ في نصرته.

انظر: «الإحكام» لابن حزم (٥٩/٦)، «إحكام الفصول» (ف/٧٨٣ و٧٨٥)، «شرح اللمع» (ف/١١٤٧)، «التلخيص» (ف/١٩١٦)، «المستصفى» (٤٠٢/٢)، «الوصول» (٣٥٨/٢)، «المحصول» لابن العربي (١٥٤)، «روضة الناظر» (١٠١٨/٣) وكذا المراجع السابقة.

وقد أطال ابن القيّم في ذلك النفس، وأتى بالعجب العجاب، ممّا قد يعجز عنه أولوا الألباب. لا يسعنا في هذا المقام الضيّق نقل هذه المناظرة، ولنكتف بالإشارة إلى موضعها، مع الحثّ على قراءتها، نظراً لما اشتملت عليه من الفوائد العلميّة. انظر: [المصدر السابق (٢/ ١٨٢-٢٦٠)].

المبحث الخامس: الفتوى بالتقليد.

حكى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ خلاف العلماء في هذه المسألة، وذكر فيها ثلاثة أقوال، هي أوجه في مذهب أحمد، ورجّح جواز التقليد عند الحاجة، فقال:

«هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال لأصحاب أحمد:

أحدها: أنّه لا يجوز الفتوى بالتقليد لأنّه ليس بعلم، والفتوى بغير علم حرام، ولا خلاف بين الناس أنّ التقليد ليس بعلم، وأنّ المقلّد لا يطلق عليه اسم عالم، وهو قول أكثر الأصحاب، وقول جمهور الشافعية.

والثاني: أنّ ذلك يجوز فيما يتعلّق بنفسه، فيجوز له أن يقلّد غيره من العلماء إذا كانت الفتوى لنفسه، ولا يجوز أن يقلّد العالم فيما يفتي به غيره، وهذا هو قول ابن بطة وغيره من أصحابنا.

والقول الثالث: أنّه يجوز ذلك عند الحاجة، وعدم العالم المجتهد. وهو أصحّ الأقوال، وعليه العمل[(١)]» [إعلام الموقّعين (١/ ٤٥-٤٦)].

---

(١) هذه المسألة ذكرها الأصوليّون في باب الاجتهاد، في حكم تقليد المجتهد، أو تقليد العالم للعالم.
وقد اتّفقوا على أنّ المجتهد إذا اجتهد فأدّاه المجتهد إلى حكم فيها فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، وقد نقل هذا الاتّفاق الغزالي والآمدي وابن الحاجب والقرافي، وغيرهم.
ومحلّ الخلاف هو قبل أن يجتهد، فهل يجوز له تقليد غيره؟ وقد اختلفوا على أقوال كثيرة، بلغت بضعة عشر قولاً ذكرها الإمام الزركشي.
وما رجّحه الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قريب من اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: «الصحيح أنّه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد، إمّا لتكافؤ الأدلّة، وإمّا لضيق=

المبحث السادس: فتيا المقلد.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تحريم الفتيا على المقلّد، وحكى إجماع السلف على ذلك، فقال:

«لا يجوز للمقلّد أن يفتي في دين الله بما هو مقلِّد فيه، وليس على بصيرة فيه سوى أنّه قول من قلّده دينه، هذا إجماع من السلف كلّهم، وصرّح به الإمام أحمد والشافعي رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ، وغيرهما».

ثمّ نقل عن أبي عمرو بن الصلاح أنّه قال: «قطع أبو عبدالله الحليمي إمام الشافعيّين بما وراء النهر والقاضي أبو المحاسن الروياني صاحب «بحر المذهب» وغيرهما بأنّه لا يجوز للمقلّد أن يفتي بما هو مقلّد فيه».

ثمّ ذكر خلاف العلماء فيمن ليس بمجتهد، هل يجوز له أن يفتي بمذهب مجتهد؟ فنقل عن ابن الصلاح أيضاً، أنّه قال:

«وذكر الشيخ أبو محمد الجويني في شرحه لرسالة الشافعي، عن شيخه أبي بكر القفّال المروزي: أنّه يجوز لمن حفظ كلام صاحب مذهب ونصوصه أن يفتي به، وإن لم يكن عارفاً بغوامضه وحقائقه.

وخالفه الشيخ أبو محمد وقال: لا يجوز أن يفتي بمذهب غيره، إذا لم يكن متبحِّراً فيه، عالماً بغوامضه وحقائقه، كما لا يجوز للعامّي الذي جمع فتاوى المفتين أن يفتي بها، وإذا كان متبحِّراً فيه جاز أن يفتي به.

وقال أبو عمرو: من قال: لا يجوز له أن يفتي بذلك، معناه لا يذكره

= الوقت عن الاجتهاد، وإمّا لعدم ظهور دليل له. فإنّه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله وهو: التقليد. كما لو عجز عن الطهارة بالماء».
انظر مذاهب العلماء وأدلّتهم في: «العدة» (١٢٢٩/٤)، «إحكام الفصول» (٧٢٧/٢)، «التبصرة» (٤٠٣)، «التلخيص» (ف/١٩٣٤ وما بعدها)، «قواطع الأدلة» (١٠٠/٥)، «المستصفى» (٣٨٤/٢)، «التمهيد» (٤٠٨/٤)، «المحصول» (١١٥/٣/٢)؛ «روضة الناظر» (١٠٠٨/٣)، «الإحكام» الآمدي (٤٣٠/٤)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٣٠٠/٢)، «رفع الحاجب» (٥٦٤/٤)؛ «شرح التنقيح» (٤٤٣)، «تشنيف المسامع» (٦٠٥/٤)، «البحر المحيط» (٢٨٥/٦)، «الإبهاج» (٢٧١/٣).

في صورة ما يقوله من عند نفسه، بل يضيفه إلى غيره، ويحكيه عن إمامه الذي قلّده؛ فعلى هذا منْ عددناه في أصناف المفتين المقلّدين ليسوا على الحقيقة من المفتين، ولكنّهم قاموا مقام المفتين، وادّعوا عنهم فعُدّوا منهم، وسبيلهم في ذلك أن يقولوا مثلاً: مذهب الشافعي كذا وكذا، ومقتضى مذهبه كذا وكذا، وما أشبه ذلك، ومن ترك منهم إضافة ذلك إلى إمامه فإن كان ذلك اكتفاءً منه بالمعلوم عن الصريح، فلا بأس»[1].

وقد استحسن الإمام ابن القيّم كلام ابن الصلاح هذا، لكنّه قيّده بمن كان حافظاً للمذهب، مطّلعاً على مأخذه، متمكّناً من الجمع والفرق، وإلاّ فلا يجوز له ذلك. فقال:

«ما ذكره أبو عمرو حسن، إلاّ أنّ صاحب هذه المرتبة يحرم عليه أن يقول «مذهب الشافعي»، لما لا يعلم أنّه نصُّه الذي أفتى به، أو يكون شهرته بين أهل المذهب شهرة لا يحتاج معها إلى الوقوف على نصّه. كشهرة مذهبه في الجهر بالبسملة، والقنوت في الفجر، ووجوب تبييت النيّة للصوم في الفرض من الليل، ونحو ذلك. فأمّا مجرّد ما يجد في كتب من انتسب إلى مذهبه من الفروع، فلا يسعه أن يضيفها إلى نصّه ومذهبه بمجرّد وجودها في كتبهم، فكم فيها من مسألة لا نصّ له فيها البتّة، ولا ما يدلّ عليه؟ وكم فيها من مسألة نصّه على خلافها؟ وكم فيها من مسألة اختلف المنتسبون إليه في إضافتها إلى مقتضى نصّه ومذهبه؟ فهذا يضيف إلى مذهبه إثباتها، وهذا يضيف إليه نفيها، فلا ندري كيف يسع المفتي عند الله أن يقول: هذا مذهب الشافعي، وهذا مذهب مالك، وأحمد وأبي حنيفة؟

وأمّا قول الشيخ أبي عمرو: إنّ لهذا المفتي أن يقول: هذا مقتضى مذهب الشافعي مثلاً، فلعمر الله لا يقبل ذلك من كلّ من نصّب نفسه للفتيا حتّى يكون عالماً بمأخذ صاحب المذهب ومداركه وقواعده، جمعاً وفرقاً، ويعلم أنّ ذلك الحكم مطابق لأصوله وقواعده بعد استفراغ وسعه في معرفة

---

(١) انظر: «أدب المفتي» (١٠٣ ـ ١٠٥).

ذلك فيها، إذا أخبر أنّ هذا مقتضى مذهبه كان له حكم أمثاله ممّن قال بمبلغ علمه، ولا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها.

وبالجملة: فالمفتي مخبر عن الحكم الشرعي، وهو إمّا مخبر عمّا فهمه عن الله ورسوله، وإمّا عمّا فهمه من كتاب أو نصوص من قلّده دينه، وهذا لون، وهذا لون، فكما لا يسع الأوّل أن يخبر عن الله ورسوله إلاّ بما علمه فكذا لا يسع الثاني أن يخبر عن إمامة الذي قلّده دينه إلاّ بما يعلمه، وبالله التوفيق[1]» [إعلام الموقّعين (٤/ ١٩٥-١٩٦)].

المبحث السابع: التزام العامي بمذهب معين.

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ خلاف العلماء في المسألة، ونقل قولين فيها، وجزم بعدم الجواز؛ ومأخذه في ذلك: أنّ العامّي لا مذهب له، وإنّما المذهب يكون لمن يعرف الأدلّة.

قال: «هل يلزم العامّي أن يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: لا يلزمه، وهو الصواب المقطوع به، إذ لا واجب إلاّ ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن

---

(١) ما ذهب إليه ابن القيّم هو قول أكثر العلماء، وإليه ذهب البرماوي وابن دقيق العيد، واختاره الآمدي وابن الحاجب والسبكي، ومال إليه الصفي الهندي.

وقيل: بالمنع مطلقاً، وهو مذهب أبي الحسين البصري والصيرفي وغيرهما.

وقيل: بالجواز مطلقاً، وإن لم يكن قادراً على التفريع والترجيح، لأنّه ناقل.

وقيل: يجوز لمقلّد الحيّ أنّ يفتي بما شافهه به، أو نقله إليه موثوق بقوله، أو وجده مكتوباً في كتاب معتمد عليه، ولا يجوز له تقليد الميّت، وإليه ذهب فخر الدين الرازي.

انظر: «الإحكام» الآمدي (٤/٤٥٧)، «المحصول» (٢/٣/٩٧)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/٣٠٨)، «صفة الفتوى» (٢٥)، «نهاية الوصول» (٩/٣٨٨٣)، «تشنيف المسامع» (٤/٦١٤)، «الإبهاج» (٣/٢٦٨)، «البحر المحيط» (٦/٣٠٦)، «فواتح الرحموت» (٢/٤٠٤)، «شرح الكوكب» (٤/٥٥٧)، «إرشاد الفحول» (٢٧١).

يتمذهب بمذهب رجل من الأمّة، فيقلّده دينه دون غيره.

وقد انطوت القرون الفاضلة مبرّأة مبرّأ أهلها من هذه النسبة، بل لا يصحّ للعامّي مذهب ولو تمذهب به؛ فالعامّي لا مذهب له، لأنّ المذهب إنّما يكون لمن له نوع نظر واستدلال، ويكون بصيراً بالمذاهب على حسبه، أو لمن قرأ كتاباً في فروع ذلك المذهب، وعرف فتاوى إمامه وأقواله. وأمّا من لم يتأهّل لذلك البتّة، بل قال: أنا شافعي، أو حنبلي، أو غير ذلك، لم يَصِرْ كذلك بمجرّد القول، كما لو قال: أنا فقيه، أو نحوي، أو كاتب، لم يَصِرْ كذلك بمجرّد قوله.

يوضّحه أنّ القائل: إنّه شافعي أو مالكي أو حنفي يزعم أنّه متّبع لذلك الإمام، سالك طريقه، وهذا إنّما يصحّ له إذا سلك سبيله في العلم والمعرفة والاستدلال. فأمّا مع جهله وبعده جدّاً عن سيرة الإمام، وعلمه، وطريقه، فكيف يصحّ له الانتساب إليه إلاّ بالدعوى المجرّدة، والقول الفارغ من كلّ معنى؟

والعامّي لا يتصوّر أن يصحّ له مذهب، ولو تصوّر ذلك لم يلزمه ولا لغيره، ولا يلزم أحداً قطّ أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمّة بحيث يأخذ أقواله كلّها ويدع أقوال غيره.

وهذه بدعة قبيحة حدثت في الأمّة لم يقل بها أحد من أئمّة الإسلام، وهم أعلى رتبة وأجلّ قدراً، وأعلم بالله ورسوله من أن يُلزموا الناس بذلك. وأبعد منه، قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء. وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة.

فيا لله العجب! ماتت مذاهب أصحاب رسول الله ﷺ، ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمّة الإسلام، وبطلت جملةً إلاّ مذاهب أربعة أنفس فقط من بين سائر الأمّة والفقهاء، وهل قال ذلك أحد من الأئمّة، أو دعا إليه أو دلّت عليه لفظة واحدة من كلامه عليه؟ والذي أوجبه الله تعالى ورسوله على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة، لا يختلف الواجب ولا يتبدّل، وإن اختلفت كيفيته أو قدره باختلاف القدرة والعجز والزمان والمكان والحال، فذلك أيضاً تابع لما أوجبه الله ورسوله.

ومن صحّح للعامّي مذهباً قال: هو قد اعتقد أنّ هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحقّ، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده، وهذا الذي قاله هؤلاء لو صحّ للزم منه تحريم استفتاء أهل غير المذهب الذي انتسب إليه، وتحريم تمذهبه بمذهب نظير إمامه، أو أرجح منه، أو غير ذلك من اللوازم التي يدلّ فسادها على فساد ملزوماتها، بل يلزم منه أنّه إذا رأى نصّ رسول الله ﷺ أو قول خلفائه الأربعة، مع غير إمامه، أن يترك النصّ وأقوال الصحابة، ويقدّم عليها قول من انتسب إليه[1]» [إعلام الموقّعين (٤/ ٢٦٢-٢٦٣)].

المبحث الثامن: تتبّع الرخص.

ذهب الإمام ابن القيّم رحمه الله إلى تحريم تتّبع الرخص، بأن يختار من كلّ مذهب ما يناسب غرضه.

وقرّر بأنّ تتّبع الرخص فسق، فقال في فوائد تتعلّق بالإفتاء:

«لا يجوز للمفتي تتبّع الحيل المحرّمة والمكروهة، ولا تتبّع الرخص لمن أراد نفعه، فإنّ تتبّع ذلك فسق، وحرم استفتاؤه» [إعلام الموقّعين (٤/٢٢٢)].

---

(١) ما رجّحه ابن القيّم هو قول جماعة من العلماء، وأشهر الوجهين عند أحمد، ورجّحه ابن برهان والنووي وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهم. وصحّحه الزركشي، ونقل عن الرافعي أنّه حكى عن أبي الفتح الهروي أحد أصحاب الإمام أنّ مذهب عامة الشافعية أنّ العامي لا مذهب له.

والمذهب الثاني: يلزمه ذلك، وبه قطع أبو الحسن الكيا الطبري، وهو الأصحّ عند القفّال، ورجّحه السبكي.

انظر: «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/٣٠٩)، «رفع الحاجب» (٤/٦٠٦)، «أدب المفتي» (١٦٣)، «صفة الفتوى» (٧٢)؛ «المجموع» للنووي (١/٥٥)، «مجموع الفتاوى» (٢٠/٢٠٩)، «المسودة» (٤٦٤)، «نهاية الوصول» (٩/٩/٣٩)، «تشنيف المسامع» (٤/٦١٩)، «شرح الإسنوي» (٣/٣١٨)، «البحر المحيط» (٦/٣١٩)، «شرح الكوكب» (٤/٥٧٤)، «إرشاد الفحول» (٢٧٢).

وقال في موضع آخر:

«ليس له (أي: للعامّي) أن يتّبع رخص المذاهب، وأخذ غرضه من أيّ مذهب وجده فيه، بل عليه اتّباع الحقّ بحسب الإمكان» [المصدر السابق (٤/ ٢٦٤)].

وقال أيضاً في بيانه لأنواع الرخصة:

«النوع الثاني: رخص التأويلات، واختلاف المذاهب، فهذه تتبّعها حرام، ينقص الرغبة، ويوهن الطلب، ويرجع بالمترخّص إلى غثاثة الرخص.

فإنّ من ترخّص بقول أهل مكّة في الصرف، وأهل العراق في الأشربة، وأهل المدينة في الأطعمة، وأصحاب الحيل في المعاملات، وقول ابن عباس في المتعة وإباحة لحوم الحمر الأهلية[1]، وقول من جوّز نكاح

---

(١) يشير إلى ما رواه محمد بن علي بن أبي طالب أنّ علياً ﷺ قال لابن عباس: «إنّ النبيّ ﷺ نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهليّة زمن خيبر». أخرجه البخاريّ في: النكاح، باب: نهى رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة أخيراً (رقم: ٥١١٥)، ومسلم في: النكاح، باب: نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثمّ نسخ (رقم: ١٤٠٧). واللّفظ للبخاري، ولم يذكر مسلم ابن عباس ﵄.
وما رواه عمرو بن دينار، قال: قلت لجابر بن زيد: «يزعمون أنّ رسول الله ﷺ نهى عن حمر الأهليّة، فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفاري عندنا بالبصرة، ولكن أبى ذلك الحبر ابن عبّاس، وقرأ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: من الآية ١٤٥]». أخرجه البخاريّ في: الذبائح والصيد، باب: لحوم الحمر الإنسية (رقم: ٥٥٢٩).
أمّا فتياه في المتعة، فلا شكّ أنّه قد تراجع عن ذلك، ويؤيّده ما رواه البخاريّ (رقم: ٥١١٦) عن أبي جمرة، قال: «سمعت ابن عبّاس يسأل عن متعة النساء، فرخّص، فقال له مولى له: إنّما ذلك في الحال الشديد، وفي النساء قلّة أو نحوه، فقال ابن عبّاس: نعم».
وما رواه سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عبّاس: «ماذا صنعت، ذهبت الركائب بفتياك، وقال فيه الشعراء. فقال: «وما قالوا؟» قال: قال الشاعر:

أقول للشيخ لما طال مجلسه ... يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس
يا صاح هل لك في بيضاء بهكنة ... تكون مثواك حتى مصدر الناس

فقال ابن عباس: «ما هذا أردت، وما بهذا أفتيت. إنّ المتعة لا تحلّ إلاّ لمضطرّ. ألا=

البغايا المعروفات بالبغاء، وجوّز أن يكون زوج قحبة، وقول من أباح آلات اللهو والمعازف من اليراع والطنبور والعود والطبل والمزمار، وقول من أباح الغناء، وقول من جوّز استعارة الجواري الحسان للوطء، وقول من جوّز للصائم أكل البرد، وقال: ليس بطعام ولا شراب، وقول من جوّز الأكل ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس للصائم، وقول من صحح الصلاة بـ: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ۝٦٤﴾ [الرحمن] بالفارسية، وركع كلحظة الطرف ثمّ هوى من غير اعتدال، وفصل بين السجدتين بارتفاع كحدّ السيف، ولم يصلّ على النبيّ ﷺ، وخرج من الصلاة بحبقة، وقول من جوّز وطء النساء في أعجازهن، ونكاح بنته المخلوقة من مائه الخارجة من صلبه حقيقة إذا كان ذلك الحمل من زنا، وأمثال ذلك من رخص المذاهب، وأقوال العلماء، فهذا الذي تنقص بترخّصه رغبته، ويوهن طلبه، ويلقيه في غثاثة الرخص[1]» [مدارج السالكين (٢/ ٥٨)، وانظر: المصدر نفسه (٢/ ٢٨٣)].

= إنّما هي كالميتة والدم ولحم الخنزير». رواه البيهقي (٧/ ٢٠٥). وقال الزهري: ما مات ابن عبّاس حتّى رجع عن هذه الفتيا. عزاه الحافظ في «التلخيص الحبير» (٣/ ١٨١) للبيهقي وأبي عوانة.

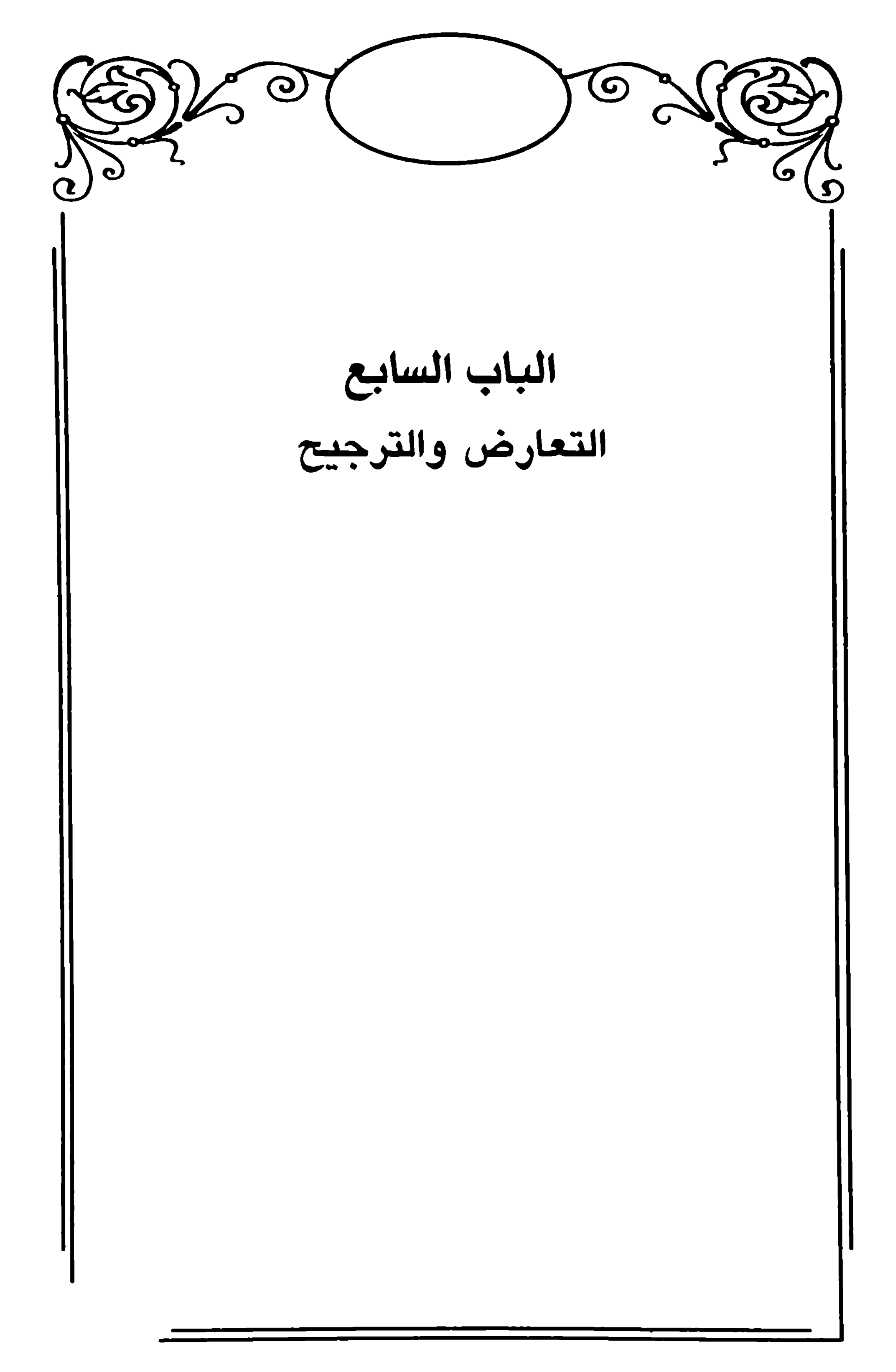
وأمّا رأيه في لحوم الحمر الأهليّة، فقد توقّف في ذلك، ويؤيّده ما رواه البخاريّ في: المغازي، باب: غزوة خيبر (رقم: ٤٢٢٧) عنه قال: «لا أدري أنهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنّه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم، أو حرّم في يوم خيبر لحم الحمر الأهلية».

(١) ما اختاره ابن القيّم رحمه الله هو الأصحّ عند المالكية والحنابلة، وذكر ابن عبدالبرّ وابن حزم في ذلك إجماعاً؛ وخالف في ذلك أبو إسحاق المروزي فيما حكاه عنه السبكي، لكن نازعه الزركشي في نسبة هذا القول إليه.

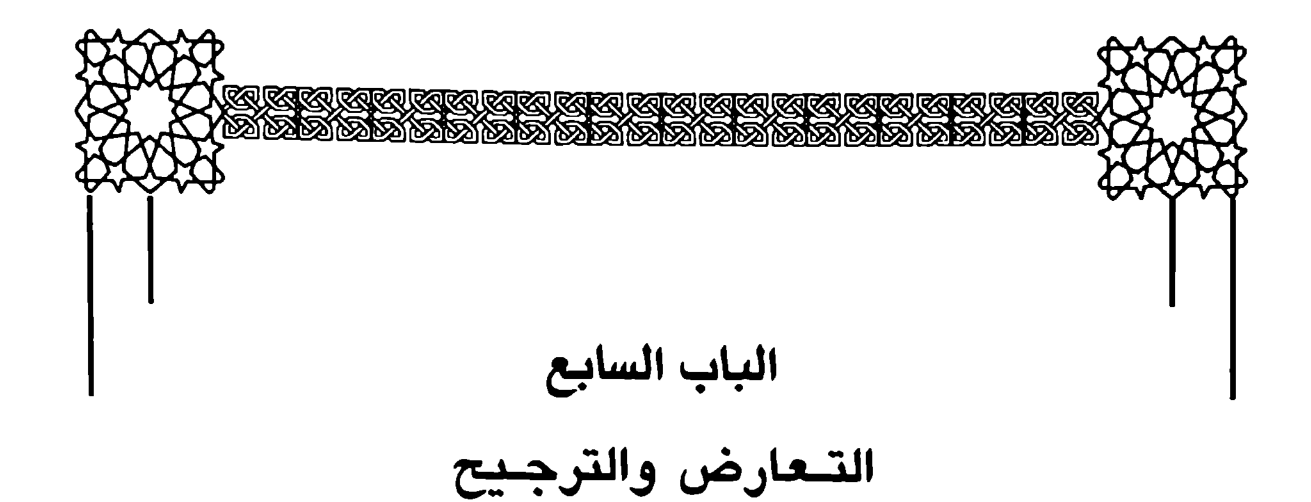
وذكر بعض الحنابلة عن أحمد في فسق من أخذ بالرخص روايتين، وحمل القاضي ذلك على غير متأوّل أو مقلّد.

وقال ابن مفلح: وفيه نظر. وروي عدم فسقه عن أبي هريرة.

انظر: «جامع بيان العلم» (٢/ ٩٢)، «تشنيف المسامع» (٤/ ٢٦٠)، «أصول ابن مفلح» (٤/ ١٥٦٣)، «شرح الكوكب» (٤/ ٥٧٧)، «تيسير التحرير» (٤/ ٢٥٤)، «فواتح الرحموت» (٢/ ٤٠٦)، «إرشاد الفحول» (٢٧٢)، «الموافقات» (٤/ ٢٥٩)، «أصول الفقه» د.الزحيلي (٢/ ١١٥٣).



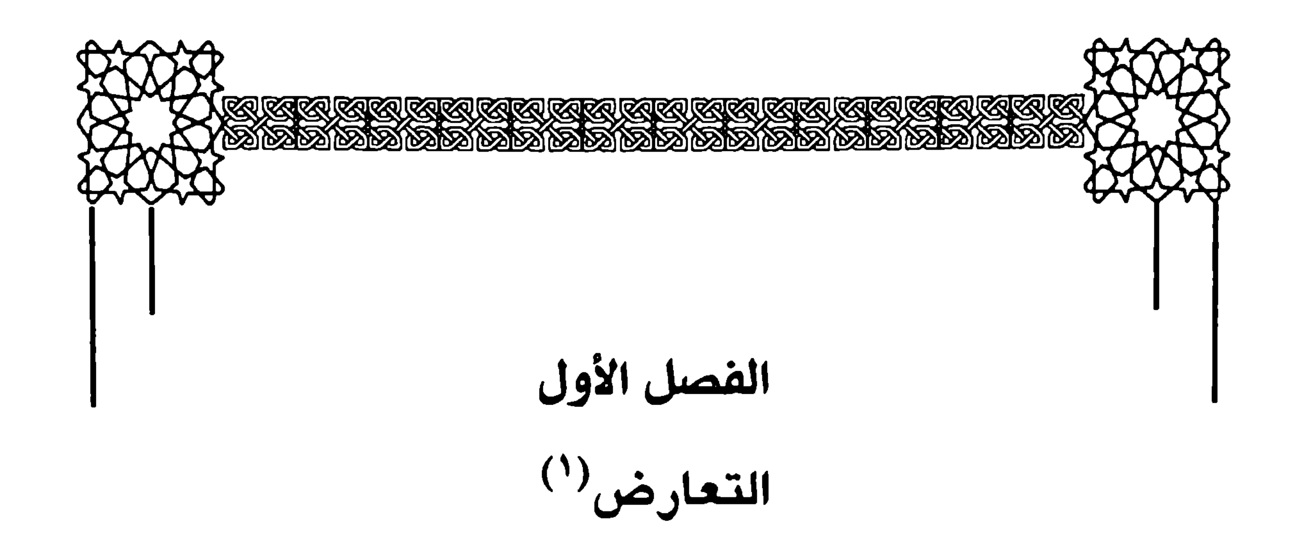
الباب السابع
التعارض والترجيح



الباب السابع

التعارض والترجيح

وفيه فصلان:



الفصل الأول

التعارض(1)

نعرض في هذا الفصل رأي الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وقوع التعارض في الأدلّة الشرعيّة، ومحلّ التعارض، ومسلكه في دفع التعارض، ولنرسم في ذلك ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وقوع التعارض في الأدلّة الشرعيّة(2).

يرى الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ التعارض غير واقع في الشريعة الإسلامية في نفس الأمر مطلقاً. فقال:

---

(1) التعارض في اللّغة هو: تفاعل من العُرض (بضم العين)، وعرض الشيء: ناحيته من أيّ وجه جئته، وكأنّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه. وعارض الشيء بالشيء معارضة: قابله؛ وعارضت كتابي بكتابه، أي: قابلته؛ وفلان يعارضني، أي: يباريني.
وفي الاصطلاح: فقد عُرّف بتعاريف مختلفة، وأجودها: «تقابل الدليلين، على سبيل الممانعة».
وذلك إذا كان أحد الدليلين يدلّ على الجواز، والآخر يدلّ على الحظر، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز؛ فكلّ منهما مقابل للآخر، ومعارض له ومانع له.
انظر: «لسان العرب»، مادة: عرض. «أصول السرخسي» (١٢/٢)، «البحر المحيط» (١٠٩/٦)، «شرح الكوكب» (٦٠٥/٤).

(2) انظر: «الإحكام» لابن حزم (٢١/٢)، «الموافقات» (٢٩٤/٤)، «شرح الكوكب» (٦١٧/٤).

«وحجج الله لا تتعارض، وأدلّة الشرع لا تتناقض، والحقّ يصدّق بعضه بعضاً، ولا يقبل معارضةً ولا نقضاً». [إعلام الموقعين (٣/ ١١٦)].

وذكر بأنّه إذا حصل هناك تعارض فإنّه يرجع لأحد الأسباب، فقال في بيان ذلك:

«نحن نقول: لا تعارض ـ بحمد الله ـ بين أحاديثه الصحيحة؛ فإذا وقع التعارض لا بدّ أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة، مع كونه ثقةً ثبتاً، فالثقة يغلط. أو يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، إذا كان النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع لا في نفس كلامه ﷺ، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة.

وأمّا حديثان صحيحان صريحان، متناقضان من كلّ وجه، ليس أحدهما ناسخاً للآخر، فهذا لا يوجد أصلاً. ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلاّ الحقّ. والآفة من التقصير في معرفة. المنقول، والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ، وحمل كلامه على غير ما عناه به أو منهما معاً. ومن ها هنا وقع من الاختلاف والفساد ما وقع، وبالله التوفيق». زاد المعاد (٤/ ١٤٩-١٥٠)].

وقال في موضع آخر:

«وإن حصل تناقض فلا بدّ من أحد أمرين: إمّا أن يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، أو ليس من كلام رسول الله ﷺ؛ فإن كان الحديثان من كلامه، وليس أحدهما منسوخاً، فلا تناقض، ولا تضادّ هناك البتّة، وإنّما يؤتى هناك من قبل فهمه وتحكيمه آراء الرجال، وقواعد المذهب على السنّة، فيقع الاضطراب والتناقض والاختلاف، والله المستعان». [إعلام الموقّعين (٣/ ١٤) وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١١٨٧)؛ الروح (١١٥)؛ تهذيب السنن (١/ ٤١٤)؛ مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٨٣)].

المبحث الثاني: محلّ التعارض.

ذهب الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى امتناع التعارض بين دليلين قطعيين،

وإلاّ لزم اجتماع نقيضين؛ وكذا بين القطعي والظنّي، لأنّ العمل بالقطعي متعيّن.

وأمّا الظنّيان فيقرّر بأنّهما يتعارضان، وحينئذ يصار إلى الترجيح، وفي هذا يقول:

«التقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان، أو سمعي وعقلي، فإمّا أن يكونا قطعيين، وإمّا أن يكونا ظنّيين؛ وإمّا أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فأمّا القطعيانْ فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة، لأنّ الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين، وهذا لا يشكّ فيه أحد من العقلاء.

وإن كان أحدهما قطعيّاً والآخر ظنيّاً، تعيّن تقديم القطعي، سواء كان عقليّاً أو سمعيّاً.

وإن كان جميعاً ظنّيين، صرنا إلى الترجيح، وِوجب تقديم الراجح منهما: سمعياً كان أو عقلياً»[1]. [الصواعق المرسلة (٣/ ٧٩٧)؛ وانظر: بدائع الفوائد (٤/ ٣٣)].

---

(١) وهو رأي جمهور الأصوليّين، وحكي اتّفاقاً.

وذهب قوم إلى جوازه في القطعيّات، ذكره يوسف بن الجوزي، ورجّحه الصفي الهندي وابن أمير الحاج الحنفي، ومال إليه الإسنوي، والدكتور وهبة الزحيلي من المعاصرين.

انظر: «البرهان» (ف/١١٧٠)، «المستصفى» (٢/٣٩٣)، «ميزان الأصول» (٧٣٠)، «روضة الناظر» (٣/١٠٢٨)، «الإحكام» للآمدي (٤/٤٦٢)، «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢/٣١٠)، «المسودة» (٤٤٨)، «نهاية الوصول» (٨/٣٦١٦)، «تشنيف المسامع» (٣/٤٨٧)، «نهاية السول» (٣/١٥٦)، «البحر المحيط» (٦/١٣٢)، «الكفاية» (٤٧٤)، «التقرير والتحبير» (٣/١٧)، «شرح الكوكب» (٤/٦٠٧)، «أصول الفقه» د. الزحيلي (٢/١١٧٥).

المبحث الثالث: حكم التعارض.

سلك الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في دفع التعارض المسلك التالي[1]:

أوّلاً: الجمع بين الدليلين:

إذا ظهر التعارض بين الأدلّة، فإنّ أوّل خطوة يخطوها الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هي العمل بالأدلّة جميعاً، والتوفيق بينها بوجه من وجوه التوفيق، لأنّ العمل بالدليلين أولى من إهمال أحدها. وقد أشار إلى هذا في مواضع كثيرة من كتبه، منها:

ما جاء في مبحث السنة الزائدة على القرآن، حيث ذكر وجوها كثيرة في وجوب اتّباعها، منها قوله:

«إنّ كلّ واحد من الزائد والمزيد عليه دليل قائم بنفسه، مستقلّ بإفادة حكمه، وقد أمكن العمل بالدليلين، فلا يجوز إلغاء أحدهما وإبطاله، وإلقاء الحرب بينه وبين شقيقه وصاحبه، فإنّ كلّ ما جاء من عند الله فهو حقّ، يجب اتّباعه والعمل به، ولا يجوز إلغاؤه وإبطاله، إلاّ حيث أبطله الله ورسوله بنصّ آخر ناسخ له، لا يمكن الجمع بينه وبين المنسوخ. وهذا بحمد الله منتف في مسألتنا، فإنّ العمل بالدليلين ممكن، ولا تعارض بينهما، ولا تناقض بوجه. فلا يسوغ لنا إلغاء ما اعتبره الله ورسوله، كما لا يسوغ لنا اعتبار ما ألغاه، وبالله التوفيق». [إعلام الموقعين **(٢/ ٣٠١-٣٠٢)**. وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه: **(٢/ ٣٠٢؛ ٣١١؛ ٣٢٤؛ ٣٢٩؛ ٣١٥؛ ٣٥٣؛ و٣/ ١٣٩؛ ١٤٣)**؛ زاد المعاد **(٢/ ٤٩؛ ١٢٧؛ ٣٣١؛ ٢٩٧**

---

(١) وهذا المسلك هو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة.

وخالف في ذلك الحنفية، فقالوا بالنسخ أوّلاً إن علم التاريخ، وإلاّ فالترجيح، وإلاّ فالجمع بقدر الإمكان؛ وإن لم يمكن الجمع، تساقط الدليلان.

انظر: «العدة» (٣/١٠١٩)، «إحكام الفصول» (ف/٧٩٨)، «شرح اللمع» (ف/٧٦٧)، «أصول السرخسي» (٢/١٣)، «المستصفى» (٢/٣٩٥)، «المحصول» (٢/٢/٥٤٢ وما بعدها)، «روضة الناظر» (٣/١٠٢٩)، «تقريب الوصول» (٤٦٢)، «البحر المحيط» (٦/١٣٣)، «التقرير والتحبير» (٣/٣)، «فواتح الرحموت» (٢/١٨٩).

و٣/ ٤٢؛ ٥١٦؛ ٥٤٠؛ ٥٧٠)؛ تهذيب السنن (١/ ٤١٤؛ ٤١٦ و٣/ ١٠٢؛ ٢٧٢ و٤/ ٩٨؛ ١٤٠؛ ٢٧٥؛ ٣٠٣؛ ٣٠٩ و٥/ ٦٢؛ ١٦٧؛ ٣٦٧؛ ٣٧٥ و٦/ ٦٨ و٧/ ٣٠)؛ مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٠٣ وما بعدها)؛ تحفة المودود (١١٠)؛ الفروسية (١١٥)؛ أحكام أهل الذمة (٢/ ٥٢٣)].

ثانياً: الترجيح بين الدليلين[1].

إذا تعذّر العمل بالدليلين، فيلجأ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إلى ترجيح أحد الدليلين بوجه من وجوه الترجيح التي سيأتي ذكرها في الفصل الثاني.

وقد أشار إلى هذا المسلك في مواضع مختلفة من كتبه، منها قوله:

«شرط العمل بالظّنيات الترجيح عند التعارض». [بدائع الفوائد (٤/ ٣٣)].

وقوله أيضاً:

«وإن كان جميعاً ظنّيين، صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح منهما سمعيّاً كان أم عقلياً». [الصواعق المرسلة (٣/ ٧٩٧)].

وقوله أيضاً:

«والأخذ بأقوى الدليلين متعيّن». [إعلام الموقعين (٤/ ١٥٦)].

وقوله أيضاً:

«تقديم أقوى الدليلين على أضعفهما». [زاد المعاد (٥/ ٤٢٣)].

---

(١) القائلون بالجمع بين الدليلين أوّلاً اختلفوا في الترتيب، فجمهورهم يقدّم النسخ على الترجيح.
ولعلّ هذا الخلاف يرجع إلى معرفة التاريخ وعدمه، فإن علم التاريخ قدّم النسخ، وإلاّ فالترجيح.
انظر: المراجع السابقة.

ثالثاً: نسخ أحد الدليلين.

وإذا تعذّر الجمع بين الدليلين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، فيصير الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إلى النسخ إذا علم التاريخ؛ فيقدّم المتأخّر، ويعتبره ناسخاً للمتقدّم؛ وفي هذا يقول:

«وإن حصل التناقض فلا بدّ من أحد الأمرين: إمّا أن يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، أو ليس من كلام رسول الله ﷺ». [إعلام الموقعين (٣/ ١٤)].

ويقول أيضاً في النصّ السابق:

«إنّ كلّ واحد من الزائد والمزيد عليه؛ دليل قائم بنفسه، مستقلّ بإفادة حكمه، وقد أمكن العمل بالدليلين، فلا يجوز إلغاء أحدهما وإبطاله، وإلقاء الحرب بينه وبين شقيقه وصاحبه، فإنّ كلّ ما جاء من عند الله فهو حقّ، يجب اتّباعه والعمل به، ولا يجوز إلغاؤه وإبطاله، إلاّ حيث أبطله الله ورسوله بنصّ آخر ناسخ له، لا يمكن الجمع بينه وبين المنسوخ». [المصدر السابق (٢/ ٣٠١-٣٠٢)].

رابعاً: تساقط الدليلين.

وإذا تعذّرت المسالك السابقة، فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحكم بسقوط الدليلين، ويرجع إلى غيرهما من الأدلّة؛ وقد ذكر هذا في مواضع، منها قوله:

«والأقوال إذا تعارضت وتعذّر الترجيح كان دليلاً على فسادها وبطلانها[1]». [مفتاح دار السعادة (٣/ ٤٩). وانظر: زاد المعاد (٥/ ٢٦٣؛ ٢٧٧)؛ أحكام أهل الذمة (٢/ ٢٥٦)].

---

(١) وهو مذهب عامة الفقهاء، وفي المسألة أقوال أخرى منها: التخيير، وبه قال أبو علي وأبو هاشم من المعتزلة واختاره القاضي أبو بكر.

ثالثاً: نسخ أحد الدليلين.

وإذا تعذّر الجمع بين الدليلين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، فيصير الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ، إلى النسخ إذا علم التاريخ؛ فيقدّم المتأخّر، ويعتبره ناسخاً للمتقدّم؛ وفي هذا يقول:

«وإن حصل التناقض فلا بدّ من أحد الأمرين: إمّا أن يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، أو ليس من كلام رسول الله ﷺ». [إعلام الموقعين (٣/ ١٤)].

ويقول أيضاً في النصّ السابق:

«إنّ كلّ واحد من الزائد والمزيد عليه؛ دليل قائم بنفسه، مستقلّ بإفادة حكمه، وقد أمكن العمل بالدليلين، فلا يجوز إلغاء أحدهما وإبطاله، وإلقاء الحرب بينه وبين شقيقه وصاحبه، فإنّ كلّ ما جاء من عند الله فهو حقّ، يجب اتّباعه والعمل به، ولا يجوز إلغاؤه وإبطاله، إلاّ حيث أبطله الله ورسوله بنصّ آخر ناسخ له، لا يمكن الجمع بينه وبين المنسوخ». [المصدر السابق (٢/ ٣٠١-٣٠٢)].

رابعاً: تساقط الدليلين.

وإذا تعذّرت المسالك السابقة، فإنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ يحكم بسقوط الدليلين، ويرجع إلى غيرهما من الأدلّة؛ وقد ذكر هذا في مواضع، منها قوله:

«والأقوال إذا تعارضت وتعذّر الترجيح كان دليلاً على فسادها وبطلانها[1]». [مفتاح دار السعادة (٣/ ٤٩). وانظر: زاد المعاد (٥/ ٢٦٣؛ ٢٧٧)؛ أحكام أهل الذمة (٢/ ٢٥٦)].

---

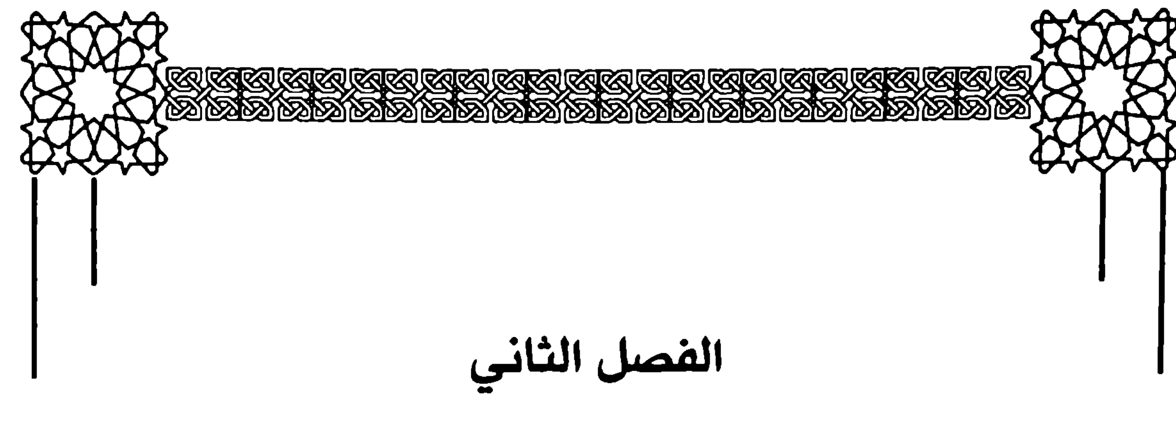
(١) وهو مذهب عامة الفقهاء، وفي المسألة أقوال أخرى منها: التخيير، وبه قال أبو علي وأبو هاشم من المعتزلة واختاره القاضي أبو بكر.

. . . .

= وقيل بالوقف، وبه جزم سليم الرازي وابن جزيّ، وحكاه الجويني عن الأصوليّين، وحكاه المجد بن تيمية عن الحنابلة.

وقيل: يؤخذ بالأغلظ، حكاه الماوردي والروياني.

انظر: «البرهان» (ف/١٢٢٥)؛ «المحصول» (٥٠٦/٢/٢)؛ «المسودة» (٤٤٩)؛ «تشنيف المسامع» (٤٧٧/٣)؛ «البحر المحيط» (١١٥/٦).



الفصل الثاني

الترجيح[1]

ذكر الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجوهاً كثيرة في الترجيح بين النصوص عند مناقشته للأدلّة المختلفة، تناثرت في مختلف كتبه؛ منها ما يعود إلى السند، ومنها ما يعود إلى المتن، ومنها ما يعود إلى المدلول، ومنها ما يعود إلى أمور خارجة.

ولإبراز هذه الوجوه، قسمت هذا الفصل إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: الترجيح باعتبار السند.

وهو من وجهين: منه ما يرجع إلى الراوي؛ ومنه ما يرجع إلى الرواية؛ فاشتمل هذا المبحث على مطلبين:

---

(١) الترجيح في اللغة: مصدر مأخوذ من رجحان الميزان، ورجّح الشيء يرجّح رجوحاً ورجحاناً، ورجّح الميزان يرجّح رجحاناً: مال، وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال.
وفي الاصطلاح: فقد عرّف بتعاريف، أشهرها: «تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى لدليل».
انظر: «لسان العرب» مادة: رجح، «البرهان» (ف/١١٦٧)، «المحصول» (٥٢٩/٢/٢)، «الإحكام» الآمدي (٤٦٠/٤)، «شرح العضد على ابن الحاجب» (٣٠٩/٢)، «البحر المحيط» (١٣٠/٦)، «شرح الكوكب» (٦١٦/٤).

المطلب الأول: الترجيح بحسب الراوي.

وذلك بأمور، منها:

أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر من الآخر، فيرجّح الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما رواته أكثر(١).

ومن أمثلة ذلك؛ حديث بسرة: **«من مسّ ذكره فليتوضأ»**(٢). وحديث طلق: **«هل هو إلاّ بضعة منه»**(٣)؛ فقدّم ابن القيّم حديث بسرة على.حديث طلق لوجوه كثيرة، منها: كثرة الرواة، حيث قال:

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وبه قال محمد بن الحسن والجرجاني والسرخسي من الحنفية.

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف، وأكثر الحنفية إلى عدم الترجيح بكثرة الرواة، وحكاه الباجي عن بعض المالكية، ونقله الشيرازي عن بعض الشافعية، وإليه ذهب ابن حزم.

وفي المسألة قول آخر، وهو أنّ الاعتماد في ذلك على ما غلب على ظنّ المجتهد، فربّ عدل أقوى في النفس من عدلين، لشدّة تيقظه وضبطه، وإليه صار القاضي وتابعه الغزالي، وهو الراجح في نظري، والله أعلم.

انظر: «الإحكام» ابن حزم (٢/٤٢)؛ «العدة» (٣/١٠١٩)؛ «الكفاية» (٤٧٦)؛ «إحكام الفصول» (ف/٨٠١)؛ «شرح اللمع» (٢/٦٥٨)؛ «البرهان» (ف ١١٩٤)؛ «أصول السرخسي» (٢/٢٤)؛ «ميزان الأصول» (٧٣٣)؛ «المستصفى» (٢/٣٩٧)؛ «الاعتبار» الحازمي (١٥)؛ «روضة الناظر» (٣/١٠٣٠)؛ «الإحكام» الآمدي (٤/٤٦٣)؛ «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/٣١٠)؛ «تشنيف المسامع» (٣/٤٩٠)؛ «البحر المحيط» (٦/١٥٠).

(٢) أخرجه أبو داود في: الطهارة، باب: الوضوء من مسّ الذكر (رقم: ١٨١) والترمذي في: الطهارة، باب: الوضوء من مسّ الذكر (رقم: ٨٢) والنسائي في: الطهارة، باب: الوضوء من مسّ الذكر (رقم: ٤٤٧). وصحّحه الترمذي، ونقل عن البخاري أنّه أصحّ شيء في الباب؛ وصحّحه أيضاً ابن خزيمة (١/٢٢) وابن حبان (رقم: ١١١٦) والحاكم (١/٢٣١) والبيهقي (١/١٢٩) والدارقطني وابن معين وأبو حامد الشرفي والحازمي وغيرهم.

انظر: نصب الراية (١/٥٤)؛ والتلخيص الحبير (١/١٢٢)؛ وإرواء الغليل (رقم١١٦).

(٣) تقدم تخريجه ص٣٦٥.

«إنّ رواة النقض أكثر، وأحاديثه أشهر، فإنّه من رواية بسرة، وأمّ حبيبة، وأبي هريرة، وأبي أيوب، وزيد بن خالد». [تهذيب السنن (١/ ١٣٥) وانظر أمثلة أخرى في: المصدر السابق (١/ ١٦٨ و٢/ ٣٤٧ و٣/ ١٠٤؛ ٢٧٢ و٤/ ٣١٣ و٥/ ٢٧٢)؛ زاد المعاد (١/ ٢٥٩ و٢/ ١٣٣؛ ١٧٣؛ ٢٦٦؛ ٣٢٩)؛ أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٥٥)؛ إعلام الموقعين (٢/ ٣٥٠)].

الثاني: أن يكون راوي أحد الخبرين أوثق وأضبط من الآخر[1].

ومن أمثلة ذلك، ما ذكره في الصحيحين[2] عن ابن عمر رضي الله عنهما: «أنّه ﷺ أفاض يوم النحر، ثمّ رجع، فصلّى الظهر بمنى».

وما رواه مسلم[3] عن جابر: «أنّه ﷺ صلّى الظهر بمكة»، وكذلك قالت عائشة؛ فاختلف أين صلّى الظهر؟. فرجّح الإمام ابن القيّم رحمه الله رواية ابن عمر على رواية جابر وعائشة من وجوه، منها:

قال: «إنّ حديث ابن عمر متّفق عليه، وحديث جابر من أفراد مسلم، فحديث ابن عمر أصّح منه، وكذلك هو في إسناده، فإنّ رواته أحفظ وأشهر وأتقن؛ فأين يقع حاتم ابن إسماعيل من عبيدالله بن عمر العمري، وأين يقع حفظ جعفر من حفظ نافع؟».

---

(١) وقد جزم به أكثر الأصوليّين، وحكاه الجويني عن إجماع أهل الحديث، وشذّ ابن حزم فمنع الترجيح به.
انظر: «الإحكام» لابن حزم (٢/٤٢)؛ «العدة» (٣/١٠٢٣)؛ «إحكام الفصول» (ف/٨٠٠)؛ «البرهان» (ف/١٢٠١)؛ «المستصفى» (٢/٣٩٥)؛ «التمهيد» (٣/٢٠٦)؛ «الواضح» (٥/٨٠)؛ «الإحكام» للآمدي (٤/٤٦٤)؛ «الكفاية» (٤٧٥)؛ «الاعتبار» (١٦)؛ «شرح العضد» (٢/٣١٠)؛ «نهاية الوصول» (٩/٣٦٨٤)؛ «تشنيف المسامع» (٣/٤٩٨)؛ «مفتاح الوصول» (١٢٠).

(٢) عزوه للصحيحين وهم، وإنّما أخرجه مسلم في الحجّ، باب: استحباب طواف الإفاضة يوم النحر (رقم: ١٣٠٨).

(٣) أخرجه مسلم في: الحجّ، باب: حجّة النبي ﷺ (رقم: ١٢١٨).
وأمّا حديث عائشة رضي الله عنها، فأخرجه أبو داود في المناسك: باب في رمي الجمار (١٩٧٣). وفيه عنعنة ابن إسحاق كما ذكر ابن القيّم، وحكم عليه الشيخ الألباني في ضعيف أبي داود (٤٢٩) بالنكارة.

ثمّ قال أيضاً:

«إنّ حديث ابن عمر أصحّ منه بلا نزاع، فإنّ حديث عائشة من رواية محمد بن إسحاق عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه، وابن إسحاق مختلف في الاحتجاج به، ولم يصرّح بالسماع، بل عنعنه، فكيف يقدّم على قول عبيد الله: حدثني نافع عن ابن عمر؟». [زاد المعاد (٢/ ٢٨٢-٢٨٣) وانظر: المصدر نفسه (١/ ٣١ و٢/ ١٣١؛ ١٧٧)؛ تهذيب السنن (٣/ ١٠١)؛ إعلام الموقعين (٢/ ٣٥٠)].

الثالث: أن يكون أحد الراويين هو صاحب القصّة، والآخر أجنبيّاً؛ فيقدّم رواية صاحب القصّة، لأنّه أعلم بالقضية من غيره[١].

ومن أمثلة ذلك، ما رواه أبو هريرة ﷺ قال: «أتى رجل ﷺ، فقال: هلكت، فقال: «**ما شأنك؟**»، قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: «**هل تجد ما تعتق رقبة؟**»، قال: لا. قال: «**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**»، قال: لا. قال: «**فهل تستطيع أن تطعم ستّين مسكيناً؟**»، قال: لا. قال: «**اجلس**». فأتي النبيّ ﷺ بعرف من تمر، فقال: «**تصدّق به**». فقال: يا رسول الله، ما بين لابتيها أهل بيت أفقر منا؛ فضحك النبيّ ﷺ حتى بدت ثناياه، قال: «**أطعمه إياهم**[٢]».

ورواه مالك عن أبي هريرة ﷺ بلفظ: «إنّ رجلاً أفطر في رمضان، فأمره رسول الله ﷺ أن يكفّر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام

---

(١) وهو مذهب أكثر العلماء، وخالف في ذلك الجرجاني من الحنفية.
انظر: «العدة» (٣/١٠٢٤)؛ «إحكام الفصول» (ف/٨٠٨)؛ «المستصفى» (٢/٣٩٦)؛ «التمهيد» (٣/٢٠٦)؛ «المحصول» (٢/٢/٥٥٦)؛ «روضة الناظر» (٣/١٠٣٣)؛ «الإحكام» الآمدي (٤/٤٦٤)؛ «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» (٢/٣١٠)؛ «نهاية الوصول» (٩/٣٦٨١)؛ «تشنيف المسامع» (٣/٥١١)؛ «مفتاح الوصول» (١١٩)؛ «شرح الكوكب» (٤/٦٣٧)؛ «الكفاية» (٤٧٦)؛ «الاعتبار» (١٩).

(٢) أخرجه البخاري في: كفارات الأيمان، باب: من أعان المعسر على الكفارة (رقم: ٦٧١٠) ومسلم في: الصيام، باب: تغليظ الجماع في نهار رمضان على الصائم . . . (رقم: ١١١١).

ستّين مسكيناً[1]».

فرجّح ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ رواية الترتيب المصرّحة بذكر الجماع على رواية مالك بوجوه كثيرة، منها قوله:

«إنّ رواتها حكوا القصّة، وساقوا ذكر الفطر، وأنّه الجماع، وحكوا لفظ النبيّ ﷺ؛ وأمّا رواة التخيير فلم يفسّروا بماذا أفطر؟، ولا حكوا أنّ ذلك لفظ رسول الله ﷺ، ولا من لفظ صاحب القصّة، ولا حكوه أيضاً لفظ رسول الله ﷺ في الكفارة، فكيف تقدّم روايتهم على رواية من ذكر لفظ رسول الله ﷺ في الترتيب، ولفظ الراوي في خبره عن نفسه بقوله: وقعت على أهلي في رمضان؟». [تهذيب السنن (٣/ ٢٧٢)؛ وانظر أمثلة أخرى في: زاد المعاد (٢/ ١٣٣؛ ١٦٤)].

الرابع: أن يكون أحد الراويين باشر القصّة، والآخر غير مباشر، فيقدّم خبر المباشر، لأنّه أعرف بما روى[2]؛ ولهذا رجّح رواية أبي رافع: «تزوّج النبيّ ﷺ ميمونة وهو حلال، وكنت السفير بينهم[3]»، على رواية ابن عباس: «أنّه تزوّجها، وهو محرم»[4]، من عدّة وجوه، منها قوله:

«إنّ السفير بينهما بالنكاح أعلم الخلق بالقصّة، وهو أبو رافع، وقد

---

(١) أخرجه مالك (رقم: ٦٦١) وكذا مسلم في الكتاب والباب السابقين (رقم: ١١١٠).

(٢) وبه جزم الجمهور من الأصوليّين، وصحّحه ابن حزم.
انظر: المراجع السابقة و«الإحكام» لابن حزم (٢/٤٣) و«شرح اللمع» (٢/٦٥٨).

(٣) أخرجه الترمذي في الحجّ: باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم (رقم: ٨٤١) عنه بنحوه؛ ورواه مالك (٧٧٥) عن سليمان بن يسار مرسلاً. وحسّنه الترمذي والبغوي (٧/٢٥٣)، وضعّفه الشيخ الألباني في ضعيف الترمذي (رقم: ١٤٣) وفي الإرواء (رقم: ١٨٤٩).
ويغني عنه ما رواه مسلم (١٤١١) عن يزيد بن الأصم عن ميمونة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: «أنّ رسول الله ﷺ تزوّجها وهي حلال. قال: وكانت خالتي وخالة ابن عباس»، فهي أدرى بنفسها من غيرها.

(٤) أخرجه البخاري في جزاء الصيد، باب: تزويج المحرم (رقم: ١٨٣٧) ومسلم في النكاح، باب: تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته (رقم: ١٤١٠).

أخبر أنّه تزوّجها حلالاً، وقال: «كنت أنا السفير بينهما». وابن عباس إذ ذاك له نحو العشر سنين أو فوقها، وكان غائباً عن القصّة، لم يحضرها، وأبو رافع رجل بالغ، وعلى يده دارت القصّة، وهو أعلم بها، ولا يخفى أنّ مثل هذا الترجيح موجب للتقديم». [زاد المعاد (١/ ١١٣)؛ وانظر المصدر نفسه: (٢/ ١٦٤؛ ٢٩٧ و٥/ ١١٣)].

الخامس: أن يكون أحد الراويين متقدّم الإسلام، والآخر متأخّر، فيقدّم رواية متأخّر الإسلام على متقدّمه، لأنّه يحفظ آخر الأمرين[1].

ومن أمثلة ذلك تقديمه رواية أبي هريرة في نقض الوضوء من مسّ الذكر، على رواية طلق، لأنّ أبا هريرة متأخّر، فقال:

«إنّ حديث طلق لو صحّ لكان حديث أبي هريرة ومن معه مقدّماً عليه، لأنّ طلقاً قدم المدينة وهم يبنون المسجد، فذكر الحديث وفيه قصّة مسّ الذكر وأبو هريرة أسلم عام خيبر بعد ذلك بستّ سنين، وإنّما يؤخذ بالأحدث فالأحدث، من أمره ﷺ». [تهذيب السنن (١/ ١٣٥)، وانظر: زاد المعاد (١/ ٣٦٤)].

---

(١) وهو رأي الأكثرين، وجزم به الشيرازي والبيضاوي والسبكي والشريف التلمساني وغيرهم، وبه قال القاضي أبو يعلى، وذكر أنّه نصّ عليه أحمد، وابن عقيل من الحنابلة.

وجزم الآمدي وابن الحاجب والصفي الهندي وابن مفلح بتقديم رواية المتقدّم، لقوّة أصالته في الإسلام ومعرفته، ونقله الشيرازي عن بعض الحنفية.

والصحيح الأول لقول ابن عباس رضي الله عنهما: «كان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره». رواه مسلم.

ولما رواه جرير بن عبدالله البجلي؛ قال: «رأيت رسول الله ﷺ بال، ثمّ توضّأ ومسح على خفيه». قال إبراهيم النخعي: «كان يعجبهم هذا الحديث، لأنّ إسلام جرير كان بعد نزول سورة المائدة». متفق عليه.

انظر: «العدة» (٣/ ١٠٤٠)، «شرح اللمع» (٢/ ٦٥٩)، «الواضح» (٥/ ٩١)، «الإحكام» (٤/ ٤٦٥)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/ ٣١٠)، «شرح التنقيح» (٤٦٤)، «نهاية الوصول» (٩/ ٣٦٨٦)، «تشنيف المسامع» (٣/ ٥٠٨)؛ «أصول ابن مفلح» (٤/ ١٥٨٩)، «مفتاح الوصول» (١٢١)، «الإبهاج» (٣/ ٢٢٤)، «نهاية السول» (٣/ ١٧٠)، «البحر المحيط» (٦/ ١٥٨).

السادس: أن يكون أحد الراويين روى في البلوغ، والآخر روى في الصبا، فيقدّم رواية البالغ، لأنّه أقرب إلى الضبط[(١)].

مثاله: رواية أبي رافع: «تزوج النبي ﷺ ميمونة، وهو حلال». مع رواية ابن عباس: «أنّه تزوّجها وهو محرم» المتقدّمتان، حيث رجّح رواية أبي رافع كما سبق، لوجوه، منها قوله:

«إنّه - يعني أبا رافع - إذ ذاك كان رجلاً بالغاً، وابن عباس لم يكن حينئذ ممّن بلغ الحلم، بل كان له نحو العشر سنين، فأبو رافع إذ ذاك كان أحفظ منه». [زاد المعاد (٥/ ١١٢)، وانظر المصدر نفسه (١/ ١١٣)].

السابع: أن يكون أحد الراويين جازماً فيما يرويه، والآخر ظانّاً فيه، فيقدّم رواية الجازم[(٢)].

مثاله: حديث زيد بن خالد الجهني: «أنّ رسول الله ﷺ سئل عن اللقطة؟ فقال: «**عرّفها سنة**[(٣)]»، وحديث أبيّ بن كعب رضي الله عنه قال: «**عرّفها حولاً**». قال: ثلاث مرار، قال: فلا أدري، قال له ذلك في سنة أو في ثلاث سنين»[(٤)].

فرجّح حديث زيد على حديث أُبيّ، فقال:

«والسنّة الصحيحة مصرّحة بأنّ مدّة التعريف سنة، ووقع في حديث أبيّ بن كعب المتقدّم أنّها تعرّف ثلاثة أعوام، ووقع الشكّ في رواية حديث

---

(١) وبه جزم الحازمي، والرازي، والآمدي، والصفي الهندي، والبيضاوي والزركشي وغيرهم. انظر: «الاعتبار» (١٦)؛ «المحصول» (٢/٢/٥٦٢)؛ «الإحكام» (٤/٤٦٥)؛ «نهاية الوصول» (٩/٣٦٨٧)؛ «تشنيف المسامع» (٣/٥٠٩)؛ «الإبهاج» (٣/٢٢٥)؛ «نهاية السول» (٣/١٧٠)؛ «شرح التنقيح» (٤٢٣)؛ «البحر المحيط» (٦/١٥٧).

(٢) انظر: «المحصول» (٢/٢/٥٦٠)، «نهاية الوصول» (٩/٣٦٨٥).

(٣) أخرجه البخاري في العلم، باب: الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره (رقم: ٩١) ومسلم في اللقطة (رقم: ١٧٢٢).

(٤) رواه البخاري في اللقطة، باب: وإذا أخبره ربّ اللقطة بالعلامة دفع إليه (رقم: ٢٤٢٦) ومسلم (رقم: ١٧٢٣).

أبيّ بن كعب أيضاً، هل ذلك في سنة، أو في ثلاث سنين؟، وفي الأخرى: «عامين أو ثلاثة»، فلم يجزم، والجازم مقدّم». [تهذيب السنن (٢/٢٦٨) وانظر: المصدر نفسه (٢/٤١٧)].

المطلب الثاني: الترجيح بحسب الرواية.

وذلك من وجوه:

أحدها: يقدّم الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما رواه الشيخان على ما انفرد به مسلم[١].

مثاله: تقديمه حديث ابن عمر: «أنّه ﷺ أفاض يوم النحر ثمّ رجع فصلّى الظهر بمنى». على حديث جابر: «أنّه ﷺ صلّى الظهر بمكّة». المتقدّمين حيث قال:

«إنّ حديث ابن عمر متّفق عليه[٢]، وحديث جابر من أفراد مسلم، فحديث ابن عمر أصحّ منه». [زاد المعاد (٢/ ٢٨٢)].

ثانيها: يقدّم الحديث الصحيح على غير الصحيح، كالغريب والمنقطع والمضطرب ونحو ذلك[٣].

مثاله: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: «أنّ رسول الله ﷺ لم يسجد في المفصل منذ تحوّل إلى المدينة[٤] وما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «أنّه سجد مع النبيّ ﷺ في: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ①﴾ [العلق: ١]، وفي: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ①﴾ [الانشقاق: ١][٥]».

---

(١) انظر: «تدريب الراوي» (١/٩٥)، «تشنيف المسامع» (٣/٥١٣)، «شرح الكوكب» (٤/٦٥٠).

(٢) تقدّم التنبيه إلى أنّ الحديث تفرّد به مسلم، ولم يروه البخاري.

(٣) انظر: «شرح الكوكب» (٤/٦٥١).

(٤) رواه أبو داود في تفريع أبواب السجود: باب، من لم ير السجود في المفصل (رقم: ١٤٠٣) وضعّفه الشيخ الألباني في ضعيف أبي داود (رقم: ٣٠١).

(٥) أخرجه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب: سجود التلاوة (رقم: ٥٧٨)=

فضعّف حديث ابن عباس، وقدّم عليه حديث أبي هريرة لصحّته، فقال:

«فلو تعارض الحديثان من كلّ وجه، وتقاوما في الصحّة، لتعيّن تقديم حديث أبي هريرة، لأنّه مثبت، معه زيادة علم، خفيت على ابن عباس، فكيف وحديث أبي هريرة في غاية الصحّة متّفق على صحّته، وحديث ابن عباس فيه من الضعف ما فيه؟ والله أعلم». [زاد المعاد (١/ ٣٦٤)؛ وانظر أمثلة أخرى في: المصدر نفسه (١/ ٤٢٠ و٢/ ١٩٢؛ ٢٨٣؛ ٣٤٧ و٥/ ٦٩٧؛ ٧٧١)؛ تهذيب السنن (١/ ٢٣٠؛ ٣٦٢؛ ٣٩٩ و٢/ ١٣٤؛ ٢٠١؛ ٣٨٤ و٣/ ٢٥٦ و٤/ ٣١٣ و٥/ ٣٨٩ و٦/ ٣٣٠ و٧/ ٢٥٠؛ ٣٣٦)؛ إعلام الموقعين (٢/ ٣٥٠؛ ٣٥٨؛ ٣٨٥؛ ٣٨٨)؛ أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٤١)؛ تحفة المودود (١٢٤)؛ الطرق الحكمية (٧٢)].

ثالثها: أن يكون أحد الخبرين مرفوعاً، والآخر موقوفاً، فيقدّم المرفوع على الموقوف[١].

مثاله: تقديمه حديث أنس بن مالك: «إنّ الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية، فإنّها رجس»[٢] على من خالفه من الصحابة، فقال:

«صحّ عنه تحريمها يوم خيبر، وصحّ عنه تعليل التحريم بأنّها رجس، وهذا مقدّم على قول من قال من الصحابة: «إنّما حرّمها لأنّها كانت ظهر القوم، وحمولتهم، فلما قيل له: فني الظهر، وأكلت الحمر حرّمها»؛ وعلى قول من قال: «إنّما حرّمها، لأنّها لم تخمس»؛ وعلى قول من قال: «إنّما

= بالتقديم والتأخير؛ وأخرجه البخاري في سجود القرآن، باب: سجدة إذا السماء انشقت (رقم: ١٠٧٤) لكن دون ذكر: سورة العلق.

(١) انظر: «المحصول» (٢/٢/٥٦٣)؛ «شرح العضد» (٢/٣١١)؛ «شرح الكوكب» (٤/٦٥٢).

(٢) أخرجه البخاري في: المغازي، باب: غزوة خيبر (رقم: ٤١٩٨) ومسلم في: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: تحريم أكل لحم الحمر الإنسية (رقم: ١٩٤٠).

حرّمها لأنّها كانت حول القرية، وكانت تأكل العذرة»؛ وكلّ هذا في الصحيح، لكن قول رسول الله ﷺ: **«إنّها رجس»**. مقدّم على هذا كلّه، لأنّه من ظنّ الراوي، وقوله؛ بخلاف التعليل بكونها رجساً». [زاد المعاد (٣/ ٣٤٢-٣٤٣)؛ وانظر أمثلة أخرى في: المصدر نفسه (٥/ ٧٤؛ ٥٦٤) وتحفة المودود (٨٣)].

رابعها: أن تكون إحدى الروايتين قد اضطربت واختلف فيها، والأخرى لم يختلف فيها، فيقدّم رواية متّفقة لم تختلف ولم تضطرب على رواية مختلفة مضطربة[1].

ومن أمثلة ذلك: مسألة حجّه ﷺ، حيث قدّم رواية من روى القران، على من روى الإفراد[2]، من وجوه كثيرة، منها قوله:

«إنّ رواة الإفراد أربعة: عائشة وابن عمر وجابر وابن عباس؛ والأربعة رووا القران، فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت، كالبراء، وأنس، وعمر بن الخطاب، وعمران بن حصين، وحفصة، ومن معهم ممّن تقدّم». [زاد المعاد (٢/ ١٣٤)، وانظر: تهذيب السنن (١/ ٦٢ و٥/ ٥٩)].

المبحث الثاني: الترجيح من جهة المتن.

وهو من وجوه:

---

(١) انظر: «الكفاية» (٤٧٥)؛ «العدة» (١٠٢٩/٣)؛ «المنهاج» (ف/٥١٦)؛ «الإحكام» (٤٦٩/٤)؛ «الواضح» (٨٥/٥)؛ «نهاية الوصول» (٣٦٩١/٩).

(٢) أخرجها مسلم في: الحجّ، باب: بيان وجوه الإحرام، وأنّه يجوز إفراد الحجّ والتمتّع والقران، وجواز إدخال الحجّ على العمرة، ومتى يحلّ القارن من نسكه عن عائشة رضي الله عنها (رقم: ١٢١١)، وعن جابر؛ (رقم: ١٢١٣)؛ وفي باب: جواز التحلّل بالإحصار وجواز القران، وباب: الإفراد والقران عن ابن عمر رضي الله عنهما (رقم: ١٢٣٠ و١٢٣١).

أحدها: أن يكون أحد الخبرين قولاً والآخر فعلاً، فيرجّح الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ القول على الفعل، لاحتمال أن يكون الفعل مختصّاً به[1].

مثاله: ترجيحه حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «**عن الغلام شاتان، وعن الجارية شاة**»[2]. وغيره، على حديث ابن عباس، وأنس: «أنّ النبي ﷺ عقّ عن الحسن بكبش، وعن الحسين بكبش[3]». فذكر وجوه الترجيح، منها:

«أنّها من فعل النبيّ ﷺ، وأحاديث الشاتين من قوله، وقوله عام، وفعله يحتمل الاختصاص». [زاد المعاد (٢/ ٣٣٠) وانظر: إعلام الموقعين (٢/ ٣٨٤)].

ثانيها: أن يكون أحد المتنين سالماً من الاضطراب، والآخر مضطرباً

---

(١) وهو مذهب جمهور العلماء، وصحّحه الشيرازي والشريف التلمساني، وبه جزم الآمدي وغيره، ورجّحه أبو شامة والحافظ العلائي. وقيل: يقدّم الفعل.وقيل بالوقف. وهو اختيار أبي بكر الباقلّاني والغزالي، وحكاه العلائي عن ابن القشيري. ونقل الشيرازي عن طائفة من المتكلّمين أنّهما سواء.
والصحيح ما ذهب إليه الجمهور، لأنّ القول أبلغ في البيان من الفعل.
انظر: «العدة» (٣/١٠٣٤)، «شرح اللمع» (ف/٦٣٥)، «الواضح» (٥/٨٧)، «المستصفى» (٢/٢٢٦)، «المحصول» (١/٣/٣٨٨)، «الإحكام» (٤/٤٧٦)، «تشنيف المسامع» (٣/٥١٤)، «مفتاح الوصول» (١٢٢)، «المحقّق من علم الأصول» (١٩٢)، «الاعتبار» (٣٥)، «تفصيل الإجمال» (٩٥ وما بعدها).

(٢) رواه الترمذي في: الأضاحي، باب: ما جاء في العقيقة (رقم: ١٥١٣) وابن ماجه في: الذبائح، باب: العقيقة (رقم: ٣١٦٣)، بزيادة: متكافئتان؛ وصحّحه الترمذي وابن حبان (٥٣١٠) والحاكم (٤/٢٦٦) والشيخ الألباني وزاد: على شرط مسلم. انظر: إرواء الغليل (١١٦٦)

(٣) أمّا حديث ابن عباس فرواه أبو داود في أول كتاب الضحايا، باب: في العقيقة (رقم: ٢٨٤١) بلفظ: «عقّ عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً»؛ ورواه النسائي في: العقيقة، باب: كم يعقّ عن الجارية؟ (رقم: ٤٢) بلفظ: «عقّ رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بكبشين كبشين». وإسناده على شرط البخاري. انظر: الإرواء (رقم: ١١٦٤).
وأمّا حديث أنس فرواه ابن حبان (١٠٦١) وغيره؛ ورجاله رجال الشيخين لولا عنعنة قتادة، لكن يشهد له ما قبله وغيره. انظر المرجع السابق.

مختلفاً فيه، فيرجّح ما سلامته في متنه من الاضطراب والاختلاف[1].

مثاله: حديث رافع بن خديج ﷺ؛ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض[2]». مع معاملة النبيّ ﷺ أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع[3].

فردّ حديث رافع من وجوه، منها: اضطراب سنده ومتنه، وأوضح ذلك، فقال:

«إنّه تارة يحدّث عن بعض عمومته، وتارة عن سماعه، وتارة عن رافع بن ظهير؛ مع اضطراب في ألفاظه، فمرّة يقول: «نهى عن الجعل». ومرّة يقول: «عن كراء الأرض». ومرّة يقول: «لا يكاريها بثلث ولا ربع، ولا طعام مسمّى». [تهذيب السنن (٥/ ٥٩)؛ وانظر: المرجع نفسه (١/ ٦٢)].

ثالثها: أن يكون أحد الخبرين عاماً، والآخر خاصّاً، فيقدّم الخاص على العام[4].

---

(١) وهو مذهب جمهور العلماء، وذكر ابن عقيل أنّ من الناس من قال: ما اتّفقا فيه يتساويان فيما اتّفقا فيه، ويسقط ما اختلفا فيه. ومنهم من قال: تتعارض الروايتان وتسقط، ويعمل برواية لم تختلف. والصحيح ما ذهب إليه الجمهور، لأنّ اختلاف اللفظ يدلّ على قلّة الضبط، واضطراب الحفظ.
انظر: «الكفاية» (٤٧٥)، «إحكام الفصول» (ف/٧١٦)، «المنهاج» (ف/٥١٩)، «شرح اللمع» (٢/٦٥٩)؛ «المستصفى» (٢/٣٩٥)، «الواضح» (٥/٨٥)، «الاعتبار» (٢٤).

(٢) أخرجه مسلم في البيوع، باب: كراء الأرض (رقم: ١٥٤٧).

(٣) أخرجه البخاري في: الحرث والمزارعة، باب: المزارعة بالشطر ونحوه (رقم: ٢٣٢٨)، ومسلم في: المساقاة، باب: المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع (رقم: ١٥٥١) عن ابن عمر ﷺ.

(٤) وجزم به أكثر الأصوليّين؛ واعترض الشوكاني بأنّ تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله، والعمل بالعام فيما بقي ليس من باب الترجيح، بل من باب الجمع، وهو مقدّم على الترجيح. وهو اعتراض وجيه.
انظر: «المحصول» (٢/٢/٥٧٢)، «الإحكام» الآمدي (٤/٤٧٤)، «البحر المحيط» (٦/١٦٥)، «نهاية الوصول» (٩/٣٧٠٢)؛ «الإبهاج» (٣/٢٣٠)؛ «إرشاد الفحول» (٢٧٨).

مثاله: تقديمه حديث البراء بن عازب ﷺ قال: «سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: **«توضؤوا منها»**[1] على حديث جابر ﷺ قال: «كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء ممّا مسّته النار[2]»، قال في بيان وجه ذلك:

«ومن العجب معارضة هذه الأحاديث بحديث جابر - وذكر الحديث -؛ ولا تعارض بينهما أصلاً؛ فإنّ حديث جابر هذا إنّما يدلّ على أنّ كونه ممسوساً بالنار ليس جهة من جهات نقض الوضوء، ومن نازعكم في هذا. نعم هذا يصلح أن يحتجّوا به على من يوجب الوضوء ممّا مسّت النار، على صعوبة تقرير دلالته؛ وأمّا من يجعل كون اللحم لحم إبل هو الموجب للوضوء، سواء مسّته النار أم لم تمسَّه، فيوجب الوضوء من نيّئه ومطبوخه وقديده، فكيف يحتجّ عليه بهذا الحديث؟ وحتى لو كان لحم الإبل فرداً من أفراده، فإنّما تكون دلالته بطريق العموم؛ فكيف يقدّم على الخاص؟ هذا مع أنّ العموم لم يستفد ضمناً من كلام صاحب الشرع، وإنّما هو من قول الراوي». [تهذيب السنن (١/١٣٧- ١٣٨)؛ وانظر أمثلة أخرى في: زاد المعاد (٤/٣٧٦)؛ الطرق الحكمية (٧٢)].

رابعها: أن يكون أحدهما عامّاً متّفقاً على تخصيصه، والآخر غير متّفق

---

(١) أخرجه أبو داود في: الطهارة، باب: الوضوء من لحوم الإبل (رقم: ١٨٤) والترمذي في: أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الوضوء عن لحوم الإبل (رقم: ٨١) وابن ماجه في: الطهارة وسننها، باب: ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل (رقم: ٤٩٤). وصحّحه ابن خزيمة (٢١/١) وقال: «لم أر خلافاً بين علماء الحديث أنّ هذا الخبر صحيح من جهة النقل لعدالة ناقليه»؛ وصحّحه أيضاً ابن حبان (رقم: ١١٣٤)، والعلاّمة أحمد شاكر في تعليقه على سنن الترمذي والشيخ الألباني في صحيح السنن الثلاثة. وانظر: التلخيص الحبير (١١٥).

(٢) أخرجه أبو داود في: الطهارة، باب: ترك الوضوء ممّا مسّت النار (رقم: ١٩٢) والترمذي مطوّلاً في: أبواب الطهارة عن رسول الله، باب: ما جاء في ترك الوضوء مما غيرت النار (رقم: ٨٠) والنسائي في: الطهارة، باب: ترك الوضوء ممّا غيرت النار (رقم: ١٨٥) واللفظ له. وصحّحه ابن خزيمة (٢٨/١) وابن حبان (رقم: ١١٣٤)، والعلاّمة أحمد شاكر، والشيخ الألباني في صحيح أبي داود (رقم: ١٧٧).

على تخصيصه، فيقدّم العام الذي لم يتّفق على تخصيصه على العام الذي اتّفق على تخصيصه[1].

مثاله: ما ذكره في مسألة ذبائح أهل الكتاب، إذا ذكر اسم غير الله على ذبيحتهم، كالزهرة والمسيح وغيرهما، هل يلحق بمتروك التسمية، أو يحرم قطعاً وإن أبيح متروك التسمية؟

حكى قولين في المسألة، ورجّح الحظر من وجوه، منها قوله:

«إنّ قوله: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] قد خصّ بالإجماع، وأمّا ما أهلّ به لغير الله فلم يخصّ بالإجماع، فكان الأخذ بالعموم الذي لم يجمع على تخصيصه أولى من العموم الذي قد أجمع على تخصيصه». [أحكام أهل الذمة (١/ ٢٥٤)؛ وانظر أمثلة أخرى في: زاد المعاد (٥/ ٥٩٦) وإعلام الموقعين (٢/ ٣٢٢)].

خامسها: أن يكون أحد الخبرين صريح الدلالة، والآخر محتملاً، فيرجّح الصريح على المحتمل[2].

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره في مسألة كفارة من أتى أهله في رمضان المتقدّمة؛ فقد رجّح رواية الترتيب المصرّحة بذكر الجماع على غيره، كما سبق من وجوه، ومنها قوله:

«إنّ هذا صريح، وقوله: «أفطر» مجمل، لم يذكر فيه بماذا أفطر،

---

(١) وقد نقله الجويني عن المحققين، وجزم به أكثر الأصوليّين، مأخذهم في ذلك أنّ دخول التخصيص يضعف اللفظ، ولأنّه يصير مجازاً؛ ونازعهم في هذا الصفي الهندي فقال: «ويمكن أن يقال: إنّه وإن كان مرجوحاً من هذا الوجه، لكنّه راجح من وجه آخر، وهو أنّه خاص بالنسبة إلى ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص، والخاص أولى من العام، فكان ما دخله التخصيص أولى».اهـ.
انظر: «البرهان» (ف/١٢٤٧)، «العدة» (١٠٣٥/٣)، «إحكام الفصول» (ف/٨٢١)، «الاعتبار» (٣٥)، «المحصول» (٥٧٥/٢/٢)، «الإحكام» (٤٧٥/٤)، «نهاية الوصول» (٣٧٠٤/٩)، «البحر المحيط» (١٦٥/٦).

(٢) انظر: «إحكام الفصول» (ف/٨١٨)، «المنهاج» (ف/٥٢٠)، «الاعتبار» (٣٣).

وقد فسّرته الرواية الأخرى بأنّ فطره كان بالجماع، فتعيّن الأخذ به». [تهذيب السنن (٣/ ٢٧٢)؛ وانظر أمثلة أخرى في: المصدر نفسه (٣/ ٢٥٠؛ ٣١٤ و٤/ ٩٨) وزاد المعاد (١/ ٢٨٧ و٢/ ١٣١؛ ١٣٣؛ ١٦٤؛ ١٧١؛ ١٧٣) وإعلام الموقعين (٢/ ٣٢٢ وما بعدها)].

سادسها: أن تكون دلالة أحد الخبرين من قبيل المنطوق، والآخر من قبيل المفهوم، فيقدّم دلالة المنطوق على دلالة المفهوم[1].

مثاله: قوله ﷺ: «**البكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها**[2]»، وقوله ﷺ: «**الأيم أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر يستأذنها أبوها**[3]». فرجّح الحديث الأول، وقال:

«إنّه ليس في ذلك ما يدلّ على جواز تزويجها بغير رضاها، مع بلوغها وعقلها ورشدها، وأن يزوّجها بأبغض الخلق إليها إذا كان كفئاً. والأحاديث التي احتججتم بها صريحة في إبطال هذا القول، وليس معكم أقوى من قوله: «**الأيم أحقّ بنفسها من وليّها**»، هذا إنّما يدلّ بطريق المفهوم، ومنازعوكم ينازعونكم في كونه حجّة، ولو سلّم أنّه حجّة فلا يجوز تقديمه على المنطوق الصريح». [زاد المعاد (٥/ ٩٨) وانظر: إعلام الموقعين (٤/ ٣٤٢) وتهذيب السنن (١/ ٦٤)].

---

(١) انظر: «المحصول» (٢/٢/٥٧٩)، «الإحكام» (٤/٤٧٤)، «نهاية الوصول» (٩/٣٧٠٨)، «مفتاح الوصول» (١٢٣).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم في: النكاح، باب: استئذان الثيّب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت (رقم: ١٤٢١) وأبو داود في: النكاح، باب في الثيب (رقم: ٢٠٩٨) والترمذي في: النكاح عن رسول الله، باب: ما جاء في استئمار البكر والثيب (رقم: ١١٠٨) والنسائي في: النكاح، باب: استئذان البكر في نفسها (رقم: ٣٢٦٠). وزاد مسلم: «وربّما قال: **وصمتها إقرارها**». وقال أبو داود: «أبوها» ليس بمحفوظ. وحكى البيهقي عن الشافعي أنّ ابن عيينة زاد ـ وذكره ـ. وقال الدارقطني: لا نعلم أحداً وافقه على ذلك. انظر: التلخيص الحبير (٣/١٦٠).

المبحث الثالث: الترجيح بحسب المدلول (وهو الحكم).

وهو من وجوه:

أحدها: أن يكون أحد الخبرين حاظراً، والآخر مبيحاً؛ فيرجّح الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الحاظر على المبيح(١).

ومن أمثلة ذلك: ما جاء في مسألة ذبائح أهل الكتاب المتقدّمة، إذا ذكروا اسم غير الله عليها؛ فقد رجّح التحريم كما سبق من وجوه كثيرة، منها قوله:

---

(١) وإليه ذهب أكثر الفقهاء، وأومأ إليه أحمد وتابعه أصحابه، وبه قال الكرخي والجصّاص وغيرهما من الحنفية، وصحّحه الشيرازي وابن برهان من الشافعية، وحكاه الباجي عن ابن القصّار وشيخه أبي إسحاق، وبه جزم ابن الحاجب والسبكي والبيضاوي وغيرهم.

وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى أنّهما يستويان، ورجّحه ابن حزم والقاضي أبو بكر والجويني والغزالي، وصحّحه الباجي وحكاه عن القاضي أبي جعفر.

وقيل: يقدّم المبيح، حكاه الباجي عن بعض المالكية، ونسبه الزركشي إلى القاضي عبد الوهاب في «الملخّص»، ونقله ابن النجّار عن ابن حمدان وجمع، ونقله عبد العلي الأنصاري عن محي الدين بن عرب.

والقول الأول هو الصحيح المقطوع به، للأدلّة الكثيرة، منها ما رواه النعمان بن بشير ﷺ قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهنّ كثير من الناس، فمن اتّقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات، وقع في الحرام**. . .» الحديث.متفق عليه.

ولأنّ الأخذ بالأحوط متعيّن، لأنّ الفعل إذا كان حراماً ففي ارتكابه ضرر، وإن كان مباحاً، فلا ضرر في تركه؛ وقد سلك كثير من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام.

انظر: «الإحكام» لابن حزم (٤١/٣)، «العدة» (١٠٤١/٣)، «إحكام الفصول» (ف/٨٣١)، «المنهاج» (ف/٥٣٢)، «شرح اللمع» (٦٦٢/٢)، «البرهان» (ف/١٢٤٨)، «أصول السرخسي» (٢٠/٢)، «المستصفى» (٣٩٨/٢)، «الواضح» (٩٣/٥)، «الاعتبار» (٣٩)، «المحصول» (٥٨٧/٢/٢)، «الإحكام» (٤٧٨/٤)، «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٣١٤/٢)، «نهاية السول» (١٧٦/٣)، «نهاية الوصول» (٣٧٢٦/٩)، «تشنيف المسامع» (٥٢٩/٣)، «البحر المحيط» (١٧٠/٦)، «فواتح الرحموت» (٢٠٦/٢).

«إنّ باب الذبائح على التحريم إلاّ ما أباحه الله ورسوله، فلو قُدر تعارض دلِيلي الحظر والإباحة، لكان العمل بدليل الحظر أولى، لثلاثة أوجه:

أحدها: تأيّده بالأصل الحاظر.

الثاني: أنّه أحوط.

الثالث: أنّ الدليلين إذا تعارضا تساقطا، ورجع إلى أصل التحريم». [أحكام أهل الذمة (١/ ٢٥٤)؛ وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٦٧ و٢/ ٢٠٨؛ ٣٢٢؛ ٣٨٧)].

ثانيها: أن يكون أحدهما إثباتاً، والآخر نفياً، فيرجّح ما مدلوله الإثبات على ما مدلوله النفي[1].

ومن أمثلة ذلك؛ تقديمه حديث أبي هريرة في السجود في المفصّل على حديث ابن عباس: «أنّ النبي ﷺ لم يسجد في المفصّل منذ تحول إلى المدينة». المتقدّمين؛ ومدركه أنّ حديث أبي هريرة مثبت، وحديث ابن

---

(١) وهو قول جمهور الفقهاء، وبه قال الشافعي وأصحابه، ونصّ عليه أحمد وتابعه أصحابه، وإليه ذهب الكرخي من الحنفية، وحكاه الباجي عن ابن القصّار من المالكية، وجزم به الشيرازي وابن الحاجب والسبكي والبيضاوي، وغيرهم؛ وهو الصحيح؛ لأنّ مع المثبت زيادة علم ليست عند النافي، فالأخذ بها أولى.

وقيل: بل يقدّم النفي؛ رجّحه الآمدي، وصحّحه ابن السبكي. وقيل: بل هما سواء لاحتمال وقوعهما في الحالين؛ وهو قول القاضي عبد الجبار وعيسى بن أبان، واختاره الغزالي وحكاه الباجي عن القاضي أبي بكر والقاضي أبي جعفر وصحّحه. واختار إمام الحرمين التفصيل.

انظر: «الكفاية» (٤٧٦)، «العدة» (١٠٣٦/٣)، «إحكام الفصول» (ف/٨٦٨)، «شرح اللمع» (٦٦١/٢)؛ «البرهان» (ف/١٢٥٠)، «المستصفى» (٣٩٨/٢)، «الواضح» (٩٠/٥)، «ميزان الأصول» (٧٣٤)، «الإحكام» (٤٨٠/٤)، «الاعتبار» (٣٩)، «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» (٣١٥/٢)، «نهاية الوصول» (٣٧٢٣/٩)، «تشنيف المسامع» (٥٢٦/٣)، «الإبهاج» (٢٣٥/٣)، «مفتاح الوصول» (١٢٥)، «البحر المحيط» (١٧٢/٦)، «شرح الكوكب» (٦٨٢/٤).

عباس نافٍ، فقال بعد تضعيفه لحديث ابن عباس:

«حتّى لو صحّ خبر أبي قدامة هذا لوجب تقديم خبر أبي هريرة عليه، لأنّه مثبت معه زيادة علم. والله أعلم». [إعلام الموقعين (٢/ ٣٩٠) وانظر أمثلة أخرى في: زاد المعاد (١/ ٢٣٩؛ ٣٦٤؛ ٥٠٥ و٢/ ٦٦؛ ١٣٤؛ ١٨٥؛ ٢٧٣؛ ٢٩١؛ ٢٩٧؛ ٣١٠) وتهذيب السنن (٢/ ٤٠١ و٤/ ٩٨)].

ثالثها: أن يكون أحدهما ناقلاً عن أصل البراءة، والآخر مبقياً، فيرجّح الناقل[1].

ومن أمثلته: حديث طلق: **«هل هو إلاّ بضعة منه»**. مع حديث بسرة: **«من مسّ ذكره فليتوضّأ»**. المتقدمان حيث قدّم حديث بسرة كما سبق لوجوه كثيرة، منها قوله:

«إنّ حديث طلق مبقٍ على الأصل، وحديث بسرة ناقل، والناقل مقدّم، لأنّ أحكام الشارع ناقلة عمّا كانوا عليه». [تهذيب السنن (١/ ١٣٥)

---

(١) وإليه ذهب الجمهور من الأصوليّين، وجزم به الشيرازي وابن القطّان، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية، وحكاه الباجي عن ابن القصّار، وبه قال أبو الحسين البصري ـ خلافاً لما نقله عنه المجد بن تيمية ـ وابن حزم ورجّحه الشوكاني؛ وهو الصحيح، لأنّ الناقل يفيد حكماً شرعيّاً ليس في الآخر.

وقيل: يجب ترجيح المقرِّر لاعتضاده بدليل الأصل، واختاره الرازي، وجزم به البيضاوي، ورجّحه الطوفي من الحنابلة.

وقيل: هما سواء، نقله الباجي عن القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبي جعفر وصحّحه، وحكاه المجد بن تيمية عن القاضي أبي يعلى في الكفاية، وأبي الحسين البصري.

انظر: «المعتمد» (١٨٣/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٣٠/٢)، «الكفاية» (٤٧٧)، «المنهاج» (ف/٥٣٠)، «شرح اللمع» (٦٦١/٢)، «البرهان» (ف/١٤٠٦)، «التمهيد» (٢٠٩/٣)، «الاعتبار» (٣٩)، «المحصول» (٥٧٩/٢/٢)، «روضة الناظر» (١٠٣٤/٣)، «شرح العضد» (٧٠٢/٣)، «المسودة» (٣١٤)، «الإبهاج» (٢٣٣/٣)، «نهاية السول» (١٧٦/٣)، «نهاية الوصول» (٣٧١٨/٩)، «شرح مختصر الروضة» (٧٠٢/٣)، «تشنيف المسامع» (٥٢٥/٣)، «البحر المحيط» (١٦٩/٦)، «شرح الكوكب» (٦٨٧/٤)، «مفتاح الوصول» (١٢٥)، «إرشاد الفحول» (٢٧٩).

وانظر أمثلة أخرى في: المصدر نفسه (١/ ٥١ و٣/ ٢٥٦)؛ زاد المعاد (٣/ ٣٧٤ و٤/ ٦٢ و٥/ ١٤٣؛ ١٤٥)؛ جلاء الأفهام (١٨٦)].

رابعها: أن يكون أحدهما قصد به بيان الحكم، والآخر لم يقصد به بيان الحكم، فيرجّح ما قصد به بيان الحكم[1].

ومن أمثلة ذلك: حديث بشر مولى رسول الله ﷺ: **«يا صاحب السبتيتين ويحك ألق سبتيتيك»**. فنظر الرجل، فلمّا عرف رسول الله ﷺ خلعهما فرمى بهما[2]، مع حديث أنس: **«إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولىّ عنه أصحابه، إنه ليسمع قرع نعالهم[3]»**؛ فقدّم ابن القيّم رحمه الله حديث بشر، فقال:

«وأمّا معارضته ـ يعني حديث بشر ـ بقوله ﷺ: **«إنّه ليسمع قرع نعالهم»**. فمعارضة فاسدة، فإنّ هذا إخبار من النبيّ ﷺ بالواقع، وهو سماع الميّت قرع نعال الحيّ، وهذا لا يدلّ على الإذن في قرع القبور والمشي بينها بالنعال، إذ الإخبار عن وقوع الشيء لا يدلّ على جوازه، ولا تحريمه، ولا حكمه. فكيف يعارض النهي الصريح به؟».

[تهذيب السنن (٤/ ٣٤٥) وانظر أمثلة أخرى في: المصدر نفسه (١/

---

(١) وجزم به كثير من الأصوليّين، كأبي يعلى والباجي والشيرازي وغيرهم، وصحّحه ابن حزم؛ وهو الحقّ، لأنّه أبلغ في بيان الغرض، وإفادة المقصود.
انظر: «الإحكام» لابن حزم (٢/٤٣)؛ «العدة» (٣/١٠٣٥)؛ «إحكام الفصول» (ف/٨٢٢)؛ «شرح اللمع» (٢/٦٦١)؛ «الإحكام» الآمدي (٤/٤٨٥)؛ «الواضح» (٥/٨٩)؛ «نهاية الوصول» (٩/٣٧٤٢)؛ «مفتاح الوصول» (١٢٣).

(٢) أخرجه أبو داود في: الجنائز، باب: المشي في النعال بين القبور (رقم: ٣٢٣٠) والنسائي في: الجنائز، باب: كراهية المشي بين القبور في النعال السبتية رقم: ٢٠٤٧) وابن ماجه في الجنائز، باب: ما جاء في خلع النعلين في المقابر (رقم: ١٥٦٨). وصحّحه ابن حبان (٣١٧٠) والحاكم (١/٥٢٩) والألباني في أحكام الجنائز (١٧٣).

(٣) أخرجه البخاري في: الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر (رقم: ١٣٠٨) ومسلم في: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: عرض مقعد الميت من الجنة أو النار (رقم: ٢٨٧٠).

٦٣ و٣/ ٤٠)؛ زاد المعاد (٢/ ٤٢١ و٤/ ٣٧٧ و٥/ ٤٩؛ ٢٥٧)؛ بدائع الفوائد (٢/ ١٧٣)؛ أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٦٧؛ ٧٣٩)؛ تحفة المودود (٤٦)].

خامسها: أن يكون أحد الخبرين مشتملاً على زيادة لم يذكرها الآخر، فيرجّح ما اشتمل على الزيادة(١).

مثاله: حديث عائشة رضي الله عنها وغيره «أنّ النبيّ ﷺ جهر في صلاة الخسوف بقراءته، فصلّى أربع ركعات في ركعتين وأربع سجدات(٢)»، مع حديث أبي بكرة؛ قال: «انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فصلّى ركعتين(٣)»؛ فقدّم حديث عائشة وغيره من وجوه، منها قوله:

«وإن قبلنا الزيادة، فرواية من زاد في كلّ ركعة ركوعاً آخر زائدة على رواية من روى ركوعاً واحداً، فتكون أولى». [إعلام الموقعين (٢/ ٣٥٠)؛ وانظر أمثلة أخرى في: زاد المعاد (١/ ٢٥٩ و٢/ ١٣٤؛ ٣٣٠)].

المبحث الرابع: الترجيح بحسب الأمور الخارجية.

وذلك من وجوه:

أحدها: أنّه يرجّح أحد الدليلين بموافقته للقرآن(٤).

---

(١) وجزم به الآمدي وغيره.
انظر: «الإحكام» (٤/ ٤٨)؛ «الاعتبار» (٣٧)؛ «نهاية الوصول» (٩/ ٣٧١٥).

(٢) أخرجه البخاري في: الكسوف، باب: الجهر بالقراءة في الكسوف (رقم: ١٠٦٥)، ومسلم في: الكسوف، باب: صلاة الكسوف (رقم: ٩٠١)، واللفظ له.

(٣) أخرجه البخاري في الكتاب السابق، باب: الصلاة في كسوف القمر (رقم: ١٠٦٢).

(٤) انظر: «العدة» (٣/ ١٠٤٦)؛ «البرهان» (ف/ ١٢٢٤)؛ «شرح اللمع» (٢/ ٦٦٠)؛ «المستصفى» (٢/ ٣٩٦)؛ «الواضح» (٥/ ٩٧)؛ «الاعتبار» (٣٠)؛ «روضة الناظر» (٣/ ١٠٣٦)؛ «الإحكام» (٤/ ٤٨٣)؛ «رفع الحاجب» (٤/ ٦٣٠)؛ «نهاية الوصول» (٩/ ٣٧٣٩)؛ «تشنيف المسامع» (٣/ ٥٣١)؛ «البحر المحيط» (٦/ ١٧٥)؛ «شرح الكوكب» (٤/ ٦٩٤).

ولهذا قدّم حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «**عن الغلام شاتان، وعن الجارية شاة**». المتقدّم بموافقته للقرآن، فقال في بيانه أوجه ترجيحه:

«إنّ الله سبحانه فضّل الذكر على الأنثى كما قال: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٧]، ومقتضى هذا التفاضل ترجيحه عليها في الأحكام، وقد جاءت الشريعة بهذا التفضيل في جعل الذكر كالأنثيين في الشهادة والميراث والدية، فكذلك ألحقت العقيقة بهذه الأحكام». [زاد المعاد (٢/ ٣٣١)].

ثانيها: أنّه يرجّح أحد الدليلين على الآخر، إذا وافقه دليل آخر من السنّة[١].

مثاله: ما ذكره في مسألة صيام يوم الشكّ، فقد ساق الآثار المروية عن الصحابة في صومهم ليوم الشكّ، والآثار المروية في نهيهم عن صيام ذلك اليوم، ثمّ قال في الترجيح بينها:

«فهذه الآثار إن قدر أنّها معارضة لتلك الآثار التي رويت عنهم في الصوم، فهذه أولى لموافقتها النصوص المرفوعة لفظاً ومعنى». [زاد المعاد (٢/ ٤٩) وانظر أمثلة أخرى في: المصدر نفسه (١/ ٢٣١)؛ تهذيب السنن (١/ ٤٠٠)].

ثالثها: أنّه يرجّح أحد الخبرين على الآخر إذا عاضده عمل الصحابة[٢].

ومن أمثلته: حديث بسرة: «**من مسّ ذكره فليتوضأ**». حيث قدّمه على حديث طلق كما سلف، لوجوه، منها: موافقته لقول الصحابة، فقال:

«إنّه لو قدر تعارض الحديثان من كلّ وجه لكان الترجيح لحديث النقض لقول أكثر الصحابة، منهم عمر بن الخطاب وابنه وأبو أيوب الأنصاري وزيد بن خالد وأبو هريرة وعبدالله بن عمرو وجابر وعائشة وأمّ

---

(١) انظر المراجع السابقة.

(٢) انظر: «البرهان» (ف/١٢١٥)؛ «المحصول» (٢/٢/٥٩١)؛ «نهاية الوصول» (٩/٣٧٣٩)؛ «البحر المحيط» (٦/١٧٨)؛ «تشنيف المسامع» (٣/٥٣٤).

حبيبة وبسرة بنت صفوان ﷺ، وعن سعد بن أبي وقّاص روايتان، وعن ابن عباس ﷺ روايتان». [تهذيب السنن (١/ ١٣٥) وانظر أمثلة أخرى في: المصدر نفسه (١/ ٤٠٠ و٢/ ٣١٢ و٥/ ٦٠؛ ٣٨٩)؛ زاد المعاد (١/ ٢٣١ و٢/ ١٣٤)؛ أحكام أهل الذمة (٣/ ٤٥٦)].

رابعها: أنّه يرجّح أحد الخبرين بموافقته لعمل أهل المدينة[1].

مثاله: حديث أبي سعيد ﷺ: «**الماء طهور لا ينجسّه شيء**[2]»، فقد قدّمه على حديث عبدالله بن عمر ﷺ: «**إذا كان الماء قلّتين لم يحمل الخبث**[3]»، من وجوه، منها: أنّ حديث أبي سعيد قد عمل به أهل المدينة، فقال:

«إنّه موافق لعمل أهل المدينة، قديماً وحديثاً؛ فإنّه لا يعرف عن

---

(١) وإليه ذهب أصحاب الشافعي، واختاره أبو الخطاب الحنبلي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وقال: وهو الصحيح في مذهب أحمد وغيره، وجزم به الشيرازي، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب والسبكي، وغيرهم. وهو الحق لأنّ أهل المدينة أعرف بمواقع التنزيل.
وقيل: لا يرجّح به، وإليه ذهب الحنفية، وجزم به ابن حزم، والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو محمد البغدادي من الحنابلة، ومال إليه الشوكاني.
انظر: «الإحكام» ابن حزم (٢/٤٩)؛ «العدة» (٣/١٠٥٢)؛ «المنهاج» (ف/٥١٤)؛ «شرح اللمع» (٢/٦٥٩)؛ «المستصفى» (٢/٣٩٦)؛ «التمهيد» (٣/٢٢٠)؛ «الإحكام» (٤/٤٨٣)؛ «شرح العضد» (٢/٣١٦)؛ «الواضح» (٥/١٠١)؛ «نهاية الوصول» (٩/٣٧٤٠)؛ «المسودة» (٣١٣)؛ «تشنيف المسامع» (٣/٥٣٣)؛ «مجموع الفتاوى» (١٩/٢٦٩)؛ «أصول ابن مفلح» (٤/١٦١١)؛ «البحر المحيط» (٦/١٧٩)؛ «شرح الكوكب» (٤/٦٩٩)؛ «فواتح الرحموت» (٣/٢٠٦)؛ «إرشاد الفحول» (٢٨٠).

(٢) أخرجه أبو داود في: الطهارة، باب: ما جاء في بئر بضاعة (رقم: ٦٣) والترمذي في: أبواب الطهاة، باب: ما جاء أنّ الماء لا ينجّسة شيء (رقم: ٦٦) والنسائي في: المياه، باب: ذكر بئر بضاعة (رقم: ٣٢٥) عنه قال: «قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب؟» قال: فذكره.
وحسّنه الترمذي، وقال الحافظ في التلخيص الحبير (١/١٣): «وقد جوّده أبو أسامة، وصحّحه أحمد بن حنبل ويحيى ابن معين وأبو محمّد بن حزم»، وصحّحه أيضاً الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في الإرواء (١٤).

(٣) تقدّم تخريجه ص٦٣٦، وذكرت أنّه صحّحه جمع من الأئمّة، فتضعيف ابن القيّم لهذا الحديث مردود بعد تصحيحه من طرف هؤلاء الجبال.

أحد منهم أنّه حدّد الماء بقلتين، وعملهم بترك التحديد في المياه عمل نقلي خلفاً عن سلف، فجرى مجرى نقلهم الصاع والمد والأجناس، وترك أخذ الزكاة من الخضروات. وهذا هو الصحيح المحتجّ به من إجماعهم، دون ما طريقه الاجتهاد والاستدلال، فإنّهم وغيرهم فيه سواء، وربّما يرجّح غيرهم عليهم، ويرجّحوا هم على غيرهم. فتأمّل هذا الموضع». [تهذيب السنن (١/ ٦٤)].

خامسها: أنّه يرجّح أحد الخبرين على الآخر بموافقته للقياس[(١)].

ومن أمثلته حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «سمعت رسول الله ﷺ، يخطب بعرفات: «**من لم يجد إزاراً فليلبس سراويل، ومن لم يجد نعلين فليلبس خفّين**[(٢)]»، مع حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: سأل رجل رسول الله ﷺ: ما يترك المحرم من الثياب؟ فقال: «**لا يلبس القميص، ولا البرنس ولا السراويل ولا العمامة، ولا ثوباً مسّه ورس ولا زعفران، ولا الخفّين، إلاّ أن لا يجد النعلين، فمن لم يجد النعلين، فليلبس الخفّين، وليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين**»[(٣)]، فقد قدّم حديث ابن عباس على حديث ابن عمر من وجوه، منها أنّ القياس يعضده، فقال في بيان وجه ذلك:

«وهذا مقتضى القياس، فإنّ النبيّ ﷺ سوّى بين السراويل وبين الخفّ في لبس كلّ منهما عند عدم الإزار والنعل، ولم يأمر بفتق السراويل، لا في حديث ابن عمر، ولا في حديث ابن عباس، ولا غيرهما؛ ولهذا كان

---

(١) وارتضاه الشافعي، وجزم به أكثر الأصوليّين. وقال القاضي الباقلاني: يتساقطان ويجب العمل بالقياس.

انظر: «العدة» (١٠٤٩/٣)؛ «شرح اللمع» (٢/ ٦٦٠)؛ «البرهان» (ف/١٢١٨)؛ «الإحكام» (٤٨٣/٤)؛ «التمهيد» (٦١٨/٣)؛ «الواضح» (٩٩/٥)؛ «الاعتبار» (٣٢)، «روضة الناظر» (١٠٣٦/٣)؛ «نهاية الوصول» (٣٧٣٩/٩)؛ «تشنيف المسامع» (٥٣١/٣)؛ «البحر المحيط» (١٧٩/٦)؛ «سلاسل الذهب» (٤٣٤).

(٢) تقدم تخريجه ص٥٨٨.

(٣) تقدم تخريجه ص ٥٨٨.

مذهب الأكثرين أنّه يلبس السراويل بلا فتق عند عدم الإزار، فكذلك الخفّ يلبس ولا يقطع، ولا فرق بينهما». [تهذيب السنن (٢/٣٤٨) وانظر المصدر نفسه (١/ ٦٤ و٢/ ٣١٢ و٣/ ٢٥٦)].

سادسها: أنّه يرجّح أحد الخبرين بموافقة عمل أكثر الأمّة[1].

مثاله: حديث وائل بن حجر ﷺ؛ قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا سجد وضع يديه قبل ركبتيه، وإذا نـهض رفع يديه قبل ركبتيه». مع حديث أبي هريرة: «**إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، وليضع يديه قبل ركبتيه**» المتقدّمين، حيث قدّم حديث وائل لوجوه، منها قوله:

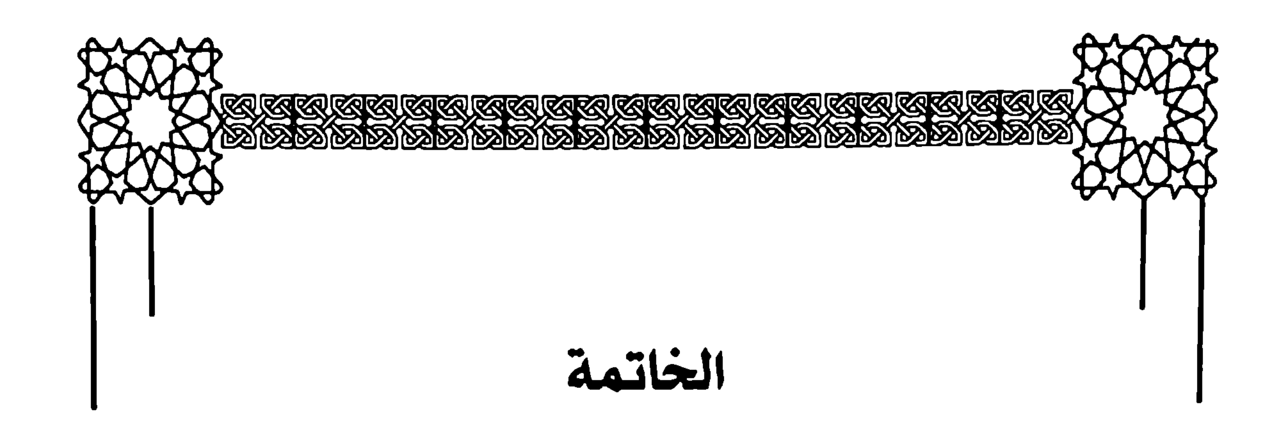
«إنّ أكثر الناس عليه، والقول الآخر إنّما يحفظ عن الأوزاعي ومالك، وأمّا قول ابن أبي داود: إنّه قول أهل الحديث، فإنّما أراد به بعضهم، وإلاّ فأحمد والشافعي وإسحاق على خلافه». [زاد المعاد (١/ ٢٣١)].



(١) وجزم به جمهور الأصوليّين، منهم عيسى بن أبان والشيرازي والآمدي والبيضاوي والسبكي وغيرهم، لأنّ الأكثر يوفّقون للصواب ما لا يوفّق الأقلّ.

ومنع قوم من حصول الترجيح به، واختاره الغزالي، ومال إليه الشوكاني، وهو الحقّ، لأنّه لا حجّة في قول الأكثر.

انظر: «الكفاية» (٤٧٦)؛ «شرح اللمع» (٢/ ٦٦٠)؛ «المستصفى» (٢/ ٣٩٨)؛ «الاعتبار» (٣٣)؛ «المحصول» (٢/ ٢/ ٥٩٢)؛ «الإحكام» (٤/ ٤٨٣)؛ «نهاية الوصول» (٩/ ٣٧٤٠)؛ «الإبهاج» (٣/ ٢٣٧)؛ «شرح الإسنوي» (٣/ ١٧٩)؛ «شرح الكوكب» (٤/ ٧٠٢)؛ «إرشاد الفحول» (٢٧٩).



الخاتمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين:

أمّا بعد:

فإنّي أحمد الله تعالى على توفيقه لإتمام هذه الرسالة، بفضله ومعونته، وأضع بين يدي القارىء الكريم أهمّ النتائج التي استخلصتها من هذا البحث، وهي:

أوّلاً: إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ كان له باع طويل، ودراية واسعة بعلم أصول الفقه، ويظهر ذلك من خلال تحرير لمسائل هذا الفنّ وتقرير معاقده، ولا يكاد يخلو فصل من فصوله إلاّ طرقه كما هو مكشوف في هذه الرسالة، على أنَّ هناك مسائل كثيرة حكى خلاف العلماء فيها، ولم يجزم فيها برأيه، تركتها وضربت عنها صفحاً مداعاة لمضمون الرسالة.

ثانياً: الأمانة العلمية، والدّقّة في النقل، والإنصاف في المناقشة من أهمّ المميّزات التي اتّسمت بها مباحث ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ، فتراه إذا حرّر مسألة ذكر مأخذ الأقوال وما لها وما عليها، ثمّ يناقشها مناقشة علميّة بحتة، حتّى ينتهي به المطاف إلى اختيار القول الصائب في المسألة.

ثالثاً: إنّ الإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ كان له الاختيار الكامل في ترجيح الأقوال، ولا يتقيّد بمذهب، ولا يتعصّب لإمام ـ ولو كان شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ـ، بل يستقلّ الدليل حيثما استقلّت ركائبه، ويجري وراء الحقّ حيثما جرت سحائبه، ويتجلّى هذا في ترجيحاته واختياراته.

ففيه اختيارات وافق فيها الجمهور وخالف مذهب أحمد، وفيه اختيارات وافق فيها مذهب أحمد وخالف الجمهور، وفيه اختيارات وافق فيها رواية عن أحمد وخالف جمهور الحنابلة، وفيه اختيارت خالف فيها شيخ الإسلام ابن تيمية ووافق غيره.

ويمكن تصنيفه من خلال هذا أنّه مجتهد مطلق في الشرع، ينظر في النصوص، ويستنبط منها الأحكام، ولا يتقيّد بأصول الأئمة، بل يختار منها ما صحّ عنده، وهو ما دلّ عليه الكتاب السنة وعمل الصحابة ﷺ.

رابعاً: حرصه الشديد على التقيّد بالنصوص، والتمسّك بها، وعدم المبالاة بمن خالفها كائناً من كان.

خامساً: إنّ الإمام ابن القيّم رحمه الله له طول النفس في مباحثه، فإذا حرّر مسألة استوعب الكلام فيها، وأتى بما لم يأت به غيره، وذلك بذكر مذاهب العلماء، وحشد أدلّتهم وما لهم وما عليهم من المنقول والمعقول ما لا يجده الناظر في كتاب من كتب القوم، من ذلك مبحث القياس، والتقليد، وقول الصّحابي، وسدّ الذرائع، وغيرها.

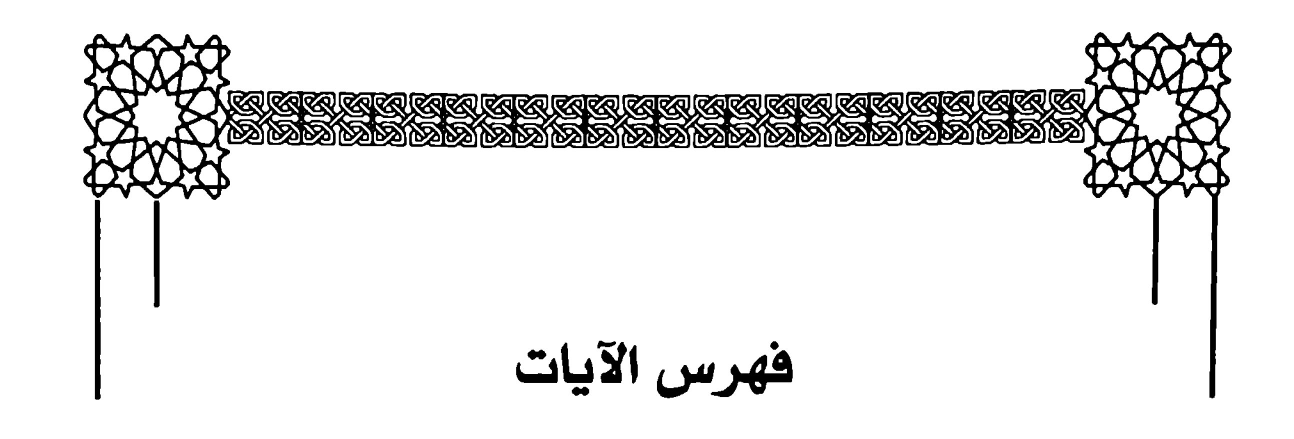
هذا ما يسّره الله لي من استقراء آراء ابن القيّم رحمه الله من مختلف كتبه، ولا أدّعي الإحاطة بجميعها، فقد يكون قد فاتت أشياء كثيرة بحسب علومنا الناقصة وأذهاننا القاصرة.

فإن أصبت فمن الله عز وجل وله الفضل والمنّة، وإن أخطأت فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، والله المستعان.

وفي الختام أسأل الله العظيم، ربّ العرش العظيم أن يجعل عملي هذا صالحاً، ولوجهه خالصاً، وأن يغفر لي ولإمامنا ابن القيّم ولوالديّ ولجميع المسلمين.

وبالله التوفيق

الفهارس



فهرس الآيات

الآية	رقمها	الصفحة

سورة الفاتحة

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة المؤمنون

❊ ❊ ❊

سورة النور

الآية	رقمها	الصفحة
﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ﴾	٣٨	١٠٩
﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا﴾	٢٣	٣٢٤
﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ﴾	٧	٥٣٥ ـ ٥٤٥
﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ...﴾	٣٧	١٣٣
﴿وَقَالُوا رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا...﴾	٦٧	٧٥٣
﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ﴾	٥٠	٥٣١ ـ ٥٧٠
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ...﴾	٣٦	٢٤٦ ـ ٦٩٥
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾	٧٠	٥
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا نَكَحْتُمُ﴾	٤٨	٣٧١
﴿يَـٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾	٣٢	٦٢٠
﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ...﴾	٦٦	٧٥٣

سورة سبأ

﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ﴾	٦	٣٣٦

سورة يس

﴿يسٓ ۝١ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾	١ ـ ٢	٢٣٧

سورة فاطر

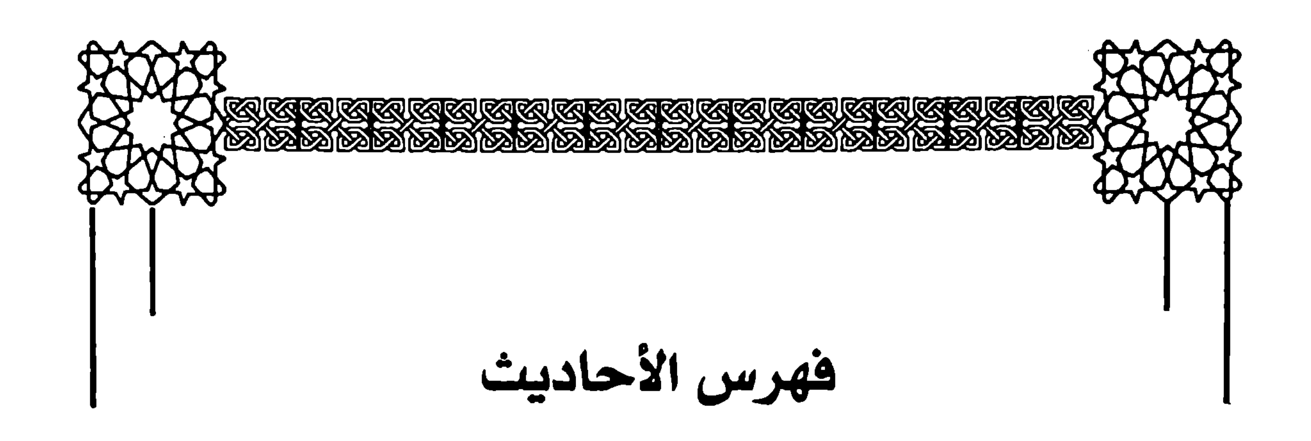
﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا﴾	٢٨	٦٦ ـ ٦٤٥
﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِۦ بَصِيرًا﴾	٤٥	٥٣
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾	١٥	٥٣١

سورة الصافّات

﴿إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾	١٤٧	٥٨
﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَـٰنٌ مُّبِينٌ﴾	١٥٦	٧٨
﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾	٣٥	٥٣٣

الآية	رقمها	الصفحة
سورة النصر		
﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾	٣	٦٠٥
الإخلاص		
﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾	١	٢٣٩

* * *



فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(د)

(ذ)

(ر)

(س)

(ش)

(ص)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

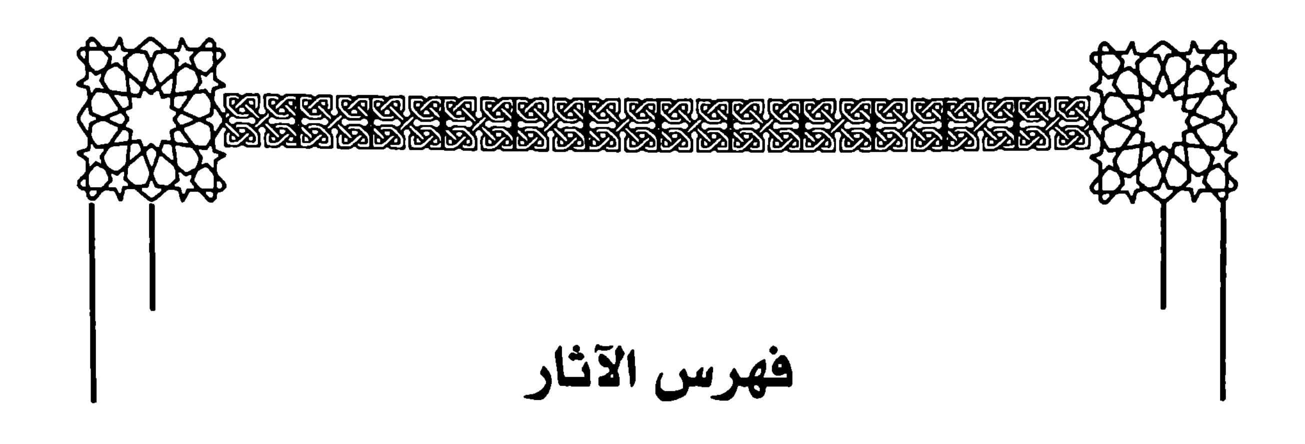
طرف الحديث	الصفحة

(م)

(و)

(ي)

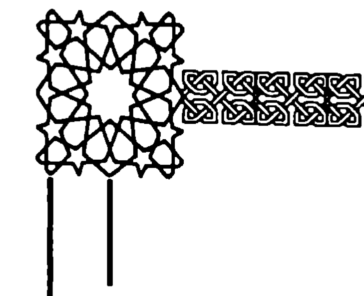
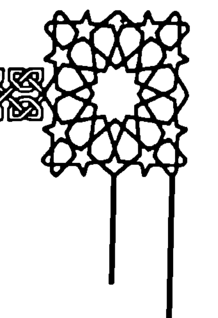




فهرس الآثار

(ي)

* * *

فهرس الأعلام
الوارد ذكرهم في المتن

(أ)

(ب)

(ج)

(ح)

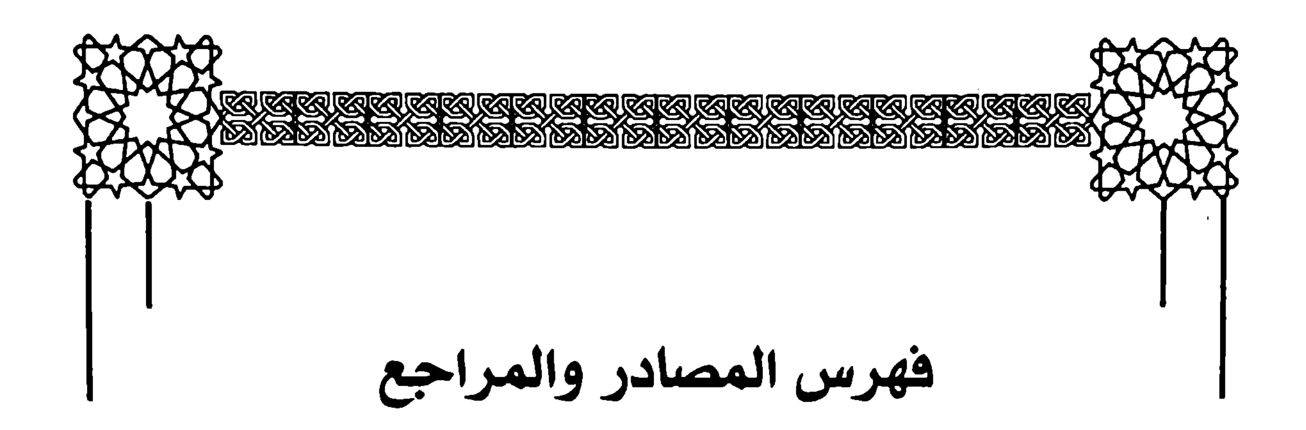
(خ)

(د)

(ر)

(ز)

* * *



فهرس المصادر والمراجع

أوّلاً: مصادر ابن القيّم رحمه الله:

١ ـ **أحكام أهل الذمّة**: تحقيق د. صبحي صالح. دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

٢ ـ **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**: حققه وفصّله وضبط غرائبه وعلّق حواشيه محمّد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الأولى (١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥م) مطبعة السعادة ـ مصر. .

٣ ـ **إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان**: عني بتصحيحه وتخريجه وتعليق حواشيه محمّد عفيفي. الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان.

٤ ـ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**: تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة بيروت.

٥ ـ **بدائع الفوائد**: الناشر: دار الكتاب العربي. بيروت ـ لبنان ط. الأولى ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٦ ـ **التبيان في أقسام القرآن**: صحّحه وعلّق هوامشه محمّد حامد الفقي. (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م) دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٧ ـ **تحفة المودود بأحكام المولود**: دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

٨ ـ **تهذيب السنن**: ضمن مختصر سنن أبي داود للمنذري: تحقيق محمد حامد الفقي. مكتبة السنة المحمدية ـ القاهرة، ١٠٠٥هـ ـ ١٩٦١م.

٩ ـ **جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام**: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٠ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**: الطبعة الأولى (١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م) دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

١١ ـ **الداء والدواء**: حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه علي بن حسن بن عبد الحميد الحلبي. الطبعة الأولى (١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦م) دار ابن الجوزي ـ المملكة العربية السعودية.

١٢ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**: دار مكتبة الحياة ـ بيروت (١٩٨٠م).

١٣ ـ **الرسالة التبوكية**: طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية. الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

١٤ ـ **الروح**: الطبعة الثانية (١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م) دار القلم ـ بيروت ـ لبنان.

١٥ ـ **روضة المحبّين ونزهة المشتاقين**: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**: تحقيق شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط. الطبعة الثالثة (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م)، مؤسسة الرسالة بيروت.

١٧ ـ **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل**: مكتبة دار التراث ـ القاهرة.

١٨ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة**: حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له عليّ بن محمّد الدخيل‌الله. دار العاصمة ـ الرياض.

١٩ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**: خرّج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات. الطبعة الأولى (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م) دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٢٠ ـ **عدّة الصابرين وذخيرة الشاكرين**.

٢١ ـ **الفروسية**: تحقيق محمد نظام الدين الفتيح. مكتبة دار التراث ـ المدينة المنورة، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

٢٢ ـ **الفوائد**: ضبطها وحقّقها الشيخ عبد السلام شاهين. الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م) دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٢٣ ـ **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ـ الشهير بالقصيدة النونية ـ**: شرحها وحقّقها د. محمّد خليل هراس. الطبعة الثانية (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م) دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٢٤ ـ **كتاب الصلاة وحكم تاركها**: تحقيق تيسير زعيتر. الطبعة الأولى (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م)، المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان.

٢٥ ـ **الكلام على مسألة السماع**: تحقيق ودراسة راشد بن عبد العزيز الحمد. النشرة الأولى (١٤٠٩هـ) دار العاصمة ـ الرياض.

٢٦ ـ **مختصر الصواعق المرسلة**: اختصره الشيخ الفاضل محمّد بن الموصلي رحمهالله. تصحيح الناشر زكريا علي يوسف. مكتبة المتنبي ـ القاهرة.

٢٧ ـ **مدارج السالكين ومنازل السائرين**: تحقيق حامد الفقي. دار الكتاب العربي ـ بيروت (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

٢٨ ـ **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**: قدّم له، وضبط نصّه وعلّق عليه، وخرّج أحاديثه علي حسن بن عبد الحميد الحلبي. الطبعة الأولى (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م) دار ابن عفان ـ المملكة العربية السعودية.

٢٩ ـ **هداية الحيارى في الردّ على أجوبة اليهود والنصارى**: راجعه وعلّق حواشيه سيف الدين كاتب. دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان.

٣٠ ـ **الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب**: تحقيق بشير العيون. مكتبة دار البيان ـ دمشق، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

ثانياً: المراجع العامة.

«أ»

١ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**: السبكي تقي الدين (٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ). ـ دار الكتب العلمية.

٢ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**: الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف المالكي (٤٧٧هـ). حققه وقدّم له ووضع فهارسه : عبد المجيد التركي.

٣ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: ابن حزم: أبو محمّد علي بن محمّد الأندلسي الظاهري (٤٥٦هـ). ت: أحمد شاكر قدّم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس. الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م) ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ لبنان.

٤ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: الآمدي: سيف الدين علي بن أبي علي (٦٣١هـ). ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز. الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م). دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٥ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام**: القرافي: شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي (٦٨٤هـ)، حقّقه أبو بكر عبد الرزاق. الطبعة الأولى (١٩٨٩م)، المكتب الثقافي ـ مصر.

٦ - **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**: الشوكاني: محمد بن علي (١٢٥٠هـ). دار الفكر.

٧ - **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: الألباني: محمّد ناصر الدين (١٤٢٠هـ)، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان، دمشق - سورية.

٨ - **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**: لابن نجيم. ت: عبد الكريم الفضيلي، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية.

٩ - **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**: للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيري الشافعي (٩١١هـ)، دار إحياء الكتب العربية.

١٠ - **الإصابة في تمييز الصحابة**: الحافظ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (٨٥٢هـ)، ومعه «الإستيعاب في أسماء الأصحاب» للحافظ المحدّث ابن عبد البرّ، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.

١١ - **أصول السرخسي**: السرخسي أبو بكر محمّد بن أحمد (٤٩٠هـ). حقق أصوله: أبو الوفاء الأفغاني - دار المعرفة - بيروت - لبنان.

١٢ - **أصول الفقه الإسلامي**: د. وهبة الزحيلي. الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م). دار الفكر - دمشق.

١٣ - **أصول الفقه**: محمّد أبو زهرة. دار الفكر العربي - القاهرة.

١٤ - **أصول الفقه**: ابن مفلح. حققه وعلّق عليه وقدم له: د/فهد بن محمد السدّحان.

١٥ - **أصول مذهب الإمام أحمد، دراسة أصولية مقارنة**: لعبد الله بن عبد المحسن التركي. الطبعة الثانية، مكتبة الرياض الحديثة.

١٦ - **الإيضاح والبيان في شرح البرهان**: الأبياري: علي بن إسماعيل بن علي الصنهاجي التلكاني شمس الدين أبو الحسن (٦١٦هـ)، رسالة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه من إعداد علي بسام.

١٧ - **الاستغناء في الاستثناء**: القرافي. ت: محمد عبد القادر عطا - الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية.

١٨ - **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**: الحازمي: أبو بكر محمّد بن موسى الهمداني (ت ٥٨٤هـ). حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. عبد المعطي أمين قلعجي. الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م) دار الوعي - حلب.

١٩ ـ **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**: الحافظ العلائي: خليل بن كيكلدي صلاح الدين الشافعي (٧٦١هـ)، حقّقه وعلّق عليه محمّد سليمان الأشقر. الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، جمعية إحياء التراث الإسلامي ـ مركز المخطوطات والتراث ـ الكويت.

«ب»

٢٠ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**: الزركشي. قام بتحريره د. عمر سليمان الأشقر وراجعه د. عبد الستار أبو غدة ود. محمد سليمان الأشقر الطبعة الأولى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

٢١ ـ **البرهان في أصول الفقه**: الجويني. حققه وقدم له وجمع فهارسه د. عبد العظيم ديب الطبعة الأولى.

٢٢ ـ **البرهان في علوم القرآن**: الزركشي. ت: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الثانية دار الفكر.

٢٣ ـ **بيان المختصر في شرح مختصر ابن الحاجب**: الأصفهاني. ت: د. محمد مظهر بقا الطبعة الأولى.

«ت»

٢٤ ـ **التبصرة في أصول الفقه**: الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي (٤٧٦هـ). شرحه وحققه محمد حسين هيتو. دار الفكر ـ دمشق ـ سورية. .

٢٥ ـ **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**: المارداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سلينان الحنبلي (٨٨٥هـ)، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين ـ د. عوض بن محمّد القرني ـ د. أحمد بن محمّد السراح. الطبعة الأولى (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م)، مكتبة الرشد ـ الرياض.

٢٦ ـ **تخريج الفروع على الأصول**: الزنجاني. ت: د. محمد أديب صالح الطبعة الخامسة مؤسسة الرسالة.

٢٧ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**: السيوطي. تحقيق د. أحمد عمر هاشم. الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م) دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٢٨ ـ **تشنيف المسامع بجمع الجوامع للسبكي**: الزركشي. دراسة وتحقيق د. عبد الله ربيع ود. سيد عبد العزيز الطبعة الأولى مؤسسة قرطبة المكتبة المكية.

٢٩ ـ **التعريفات**: الجرجاني علي بن محمّد بن علي (٨١٦هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري. الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٣٠ ـ **تفسير القرآن الكريم**: أبو الفداء عماد الدين ابن كثير (٧٧٤هـ)، تحقيق عبد العزيز غيم، ومحمّد عاشور، ومحمّد إبراهيم البنا. كتاب الشعب ـ القاهرة.

٣١ ـ **تقريب التهذيب**: الحافظ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار الرشيد ـ حلب ـ سوريا.

٣٢ ـ **تقريب الوصول إلى علم الأصول**: ابن جزي الكلبي الغرناطي المالكي. تحقيق ودراسة وتعليق محمد الأمين الشنقيطي الطبعة الأولى مكتبة ابن تيمية/ مكتبة العلوم بجدة.

٣٣ ـ **التقريب والإرشاد «الصغير»**: الباقلاني. قدم له وحققه وعلق عليه د. عبد الحميد بن علي أبو زيد الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة.

٣٤ ـ **التقرير والتحبير**: شرح العلامة ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) على تحرير الإمام الكمال ابن همام (٨٦١هـ)، بهامشه «نهاية السول في شرح منهاج الأصول» للإمام الإسنوي. الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، مكتبة الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٣٥ ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ). تحقيق وتعليق د. شعبان محمّد إسماعيل. مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

٣٦ ـ **التلخيص في أصول الفقه**: الجويني. ت: د. عبد الله جولم النيبلي ومنير أحمد العمري الطبعة الأولى مكتبة دار الباز.

٣٧ ـ **التمهيد في أصول الفقه**: أبو الخطاب الكَلوزاني الحنبلي. دراسة وتحقيق: د. محمد بن علي بن إبراهيم الطبعة الأولى مركز البحث العلمي لإحياء التراث الإسلامي.

٣٨ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: الإسنوي جمال الدين أبو محمد بن الحسن (٧٧٢هـ)، حقّقه وعلّق عليه د. محمد حسن هيتو. الطبعة الرابعة (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م) مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان.

٣٩ ـ **تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير لابن همام**: الأمير بادشاه. دار الباز دار الكتب العلمية.

«ج»

٤٠ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: الطبري: أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، ط: (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م). دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.

٤١ ـ **جامع بيان العلم وفضله**: ابن عبد البر. دار الكتب العلمية.

٤٢ ـ **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**: حسين بن محمد المشاط. دراسة وتحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان ـ الطبعة الثانية ـ دار الغرب الإسلامي.

٤٣ ـ **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**: ابن رجب زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس. الطبعة الأولى (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م) تصوير دار الهدى ـ عين المليلة ـ الجزائر.

«ح»

٤٤ ـ **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**: السبكي: حسن العطار الشيخ حسن بن عمر المغربي المصري (١٢٥٠هـ)، بهامشه تقرير الشيخ الشربيني على جمع الجوامع، وتقريرات الشيخ محمّد علي بن حسين المالكي. دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

«خ»

٤٥ ـ **الخلاف اللفظي عند الأصوليين**: د. عبد الكريم بن علي النملة. الطبعة الأولى (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م). مكتبة الرشد ـ الرياض.

«ر»

٤٦ ـ **الرسالة**: الشافعي محمد بن إدريس (٢٠٤هـ). تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان. .

٤٧ ـ **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**: السبكي: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٧٧١هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود ـ الطبعة الأولى (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م) ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ لبنان.

٤٨ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل**: ابن قدامة المقدسي. قدم له وحققه وعلق عليه: د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ـ الطبعة السادسة ـ دار العاصمة.

«س»

٤٩ ـ **السنن**: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، مراجعة وضبط وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٥٠ ـ **السنن**: ابن ماجه أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني (٢٧٥هـ)، حقّق نصوصه، ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه، وعلّق عليه محمّد فؤاد عبد الباقي. المكتبة العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٥١ ـ **السنن**: الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩هـ)، تحقيق وشرح أحمد شاكر. دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.

٥٢ ـ **السنن**: الدارقطني علي بن عمر (٣٨٥هـ). الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م)، عالم الكتب ـ بيروت ـ لبنان.

٥٣ ـ **السنن**: الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (٢٥٥هـ)، طبع بعناية محمد أحمد دهمان. الناشر دار إحياء السنّة النبوية ـ دار الكتب العلمية.

٥٤ ـ **السنن**: النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخرساني (٣٠٣هـ)، بهامشه شرح الحافظ السيوطي، وحاشية السندي، حقّقه ورقّمه ووضع فهارسه مكتب تحقيق التراث الإسلامي. الطبعة الأولى (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م). دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٥٥ ـ **السنن الكبرى**: البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين الشافعي (٤٥٨هـ)، بذيله «الجوهر النقيّ» لابن التركماني (٨٤٥هـ). دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.

٥٦ ـ **السنن الكبرى**: النسائي، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن. الطبعة الأولى (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٥٧ ـ **سير أعلام النبلاء**: الحافظ الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (٧٤٨هـ)، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه شعيب الأرناؤوط. الطبعة الثالثة (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان.

٥٨ ـ **سلاسل الذهب**: الزركشي. تحقيق ودراسة محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي ـ تقديم عمر عبد العزيز محمد وعطية محمد سالم ـ الطبعة الأولى: مكتبة ابن تيمية ـ توزيع: مكتبة العلم بجبرة .

«ش»

٥٩ ـ **شرح البدخشي في أصول الفقه مناهج العقول**: البدخشي. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر ـ مصر.

٦٠ ـ **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**: ابن عمر التفتازاني. دار الكتب العلمية.

٦١ ـ **شرح القواعد الفقهية**: للزرقاء. قدم له: نجلة مصطفى أحمد الزرقاء وعبد الفتاح أبو غدة ـ دار الغرب الإسلامي.

٦٢ ـ **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير**: لابن النجار. ت: د. محمد الزحيلي و د. خزيمة حماد ـ مكتبة العبيكان.

٦٣ ـ **شرح اللمع**: أبو إسحاق الشيرازي، حقّقه وقدّم له، ووضع فهارسه عبد الكجيد تركي. الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان.

٦٤ ـ **شرح مختصر الروضة**: الطوفي: نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الحنبلي (٧١٦هـ)، ت: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ـ الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م)، مؤسسة الرسالة ـ بيروت. .

٦٥ ـ **شرح مختصر المنتهى**: عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، مراجعة وتصحيح د. شعبان محمّد إسماعيل. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

٦٦ ـ **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**: ابن عقيل: بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري (٧٦٩هـ)، ومعه: منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: محمّد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الرابعة عشر (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م)، مطبعة السعادة ـ مصر.

«ع»

٦٧ ـ **العدة في أصول الفقه**: الفراء البغدادي الحنبلي. حققه وعلق عليه وخرج نصه د. أحمد بن علي سير المباركي الطبعة الثانية.

٦٨ ـ **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**: القرافي. دراسة وتحقيق محمد علوي بنصر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

«غ»

٦٩ ـ **غاية الوصول شرح لبّ الأصول**: أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي. الطبعة الأخيرة (١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م) مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

«ف»

٧٠ ـ **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**: السخاوي. شرح ألفاظه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: صلاح محمد محمد عويضة. الطبعة الأولى ـ دار الكتب العلمية.

٧١ ـ **الفقيه والمتفقه**: البغدادي. ت: عادل بن يوسف الغزازي. الطبعة الأولى ـ دار ابن الجوزي. .

٧٢ ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه**: عبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري. بهامش المستصفى.

«ق»

٧٣ ـ **القاموس المحيط**: الفيروزآبادي. ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة.

٧٤ ـ **قواطع الأدلّة في أصول الفقه**: عبد الجبار السمعاني الشافعي. ت: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي ـ الطبعة الأولى.

٧٥ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: العز بن عبد السلام. راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد ـ مكتبة ابن تيمية.

٧٦ ـ **القواعد والفوائد الأصولية و ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية** : ابن اللّحام. تحقيق وتصحيح: محمد حامد الفقي ـ الطبعة الأولى ـ دار الباز للنشر والتوزيع.

«ك»

٧٧ ـ **كتاب القواعد**: تقي الدين الحصني دراسة وتحقيق: عبد الرحمان بن عبد الله الشعلان ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ـ شركة الرياض للنشر والتوزيع.

٧٨ ـ **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**: أبو البركات عبد الله بن أحمد الحنفي (٧١٠هـ): مع نور الأنوار على المنار: الشيخ أحمد المعروف بملا جيوه بن أبي سعيد الحنفي الصديقي (١١٣٠هـ). الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م) ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٧٩ ـ **الكفاية في علم الرواية**: الخطيب البغدادي. تحقيق د. أحمد عمر هاشم. الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م). الناشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

«ل»

٨٠ ـ **لباب المحصول في علم الأصول**: العلاّمة حسين بن رشيق المالكي. تحقيق محمد جابي. دولة الإمارات العربية المتحدة ـ حكومة دبي ـ دار البحوث الدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

٨١ ـ **لسان العرب المحيط**: ابن منظور. قدم له عبد الله العلايلي ـ إعداد وتصنيف يوسف خياط ـ دار لسان العرب.

«م»

٨٢ ـ **المحصول في أصول الفقه**: القاضي أبو بكر بن العربي المعافري المالكي (٥٤٣هـ): أخرجه واعتنى به حسين علي البدري، علّق على مواضع منه سعيد عبد اللطيف فودة. الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م)، دار البيارق.

٨٣ ـ **المحصول في علم أصول الفقه**: الرازي. دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني ـ الطبعة الأولى ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر.

٨٤ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**: ابن بدران الدمشقي. ت: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة.

٨٥ ـ **المدخل الفقهي العام**: الزرقاء. الطبعة العاشرة ـ مكتبة طربين ـ دمشق.
٨٦ ـ **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت للأنصاري**: الغزالي. الطبعة الثانية ـ دار الكتب العلمية.
٨٧ ـ **المسودة في أصول الفقه**: ابن تيمية. جمعها وبيضها: أبو العباس الفقيه الحنبلي ـ حقق أصوله وفصله وضبط نصه وشكله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الكتاب العربي.
٨٨ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: الفيّومي أحمد بن محمّد بن علي المقّري (٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية ـ بيروت ـ لبنان.
٨٩ ـ **المعتمد في أصول الفقه**: ابن الطيب البصري المعتزلي. قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس ـ الطبعة الأولى ـ دار الكتب العلمية.
٩٠ ـ **المغني في أصول الفقه**: ابن عمر الخبازي. ت: د. محمد مظهر بغا ـ الطبعة الأولى ـ مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي ـ المملكة العربية السعودية.
٩١ ـ **مفتاح الأصول إلى بناء الأصول على الفروع**: التلمساني. حققه وخرج أحاديثه وقدم له: عبد الوهاب عبد اللطيف ـ دار الكتب العلمية.
٩٢ ـ **المقدمة في أصول الفقه ـ دراسات ونصوص في أصول الفقه المالكي ـ**: ابن القصار المالكي. قرأها وعلق عليها: محمد بن الحسين السليماني ـ الطبعة الأولى ـ دار الغرب الإسلامي.
٩٣ ـ **المنثور في القواعد**: الزركشي. ت: د. تيسير فائق أحمد محمود ـ الطبعة الأولى ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٩٤ ـ **المنهاج في ترتيب الحجاج**: أبو الوليد الباجي. تحقيق عبد المجيد تركي. الطبعة الثانية (١٩٨٧م) ـ دار الغرب الإسلامي.
٩٥ ـ **ميزان الأصول ونتائج العقول (المختصر)**: السمرقندي. حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: د. محمد زكي عبد البرّ ـ طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي ـ الدوحة ـ قطر ـ الطبعة الأولى.
٩٦ ـ **المحقّق من علم الأصول فيما يتعلّق بأفعال الرسول ﷺ**: أبو شامة: شهاب الدين أبو محمّد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي (٦٦٥هـ)، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أحمد الكويتي. الطبعة الثانية (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م)، مؤسسة قرطبة.

٩٧ ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ)، شرح وتعليق محمد جاد المولى بك ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمّد البجاوي. ط. (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م) المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.

٩٨ ـ **المقتضب**: أبو العباس بن يزيد المبرّد (٢٨٥هـ)، تحقيق محمّد عبد الخالق عظيمة. عالم الكتب ـ بيروت.

٩٩ ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**: ابن هشام: أبو محمّد عبيد الله جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري (٧٦١هـ)، حققه، وفصله، وضبط غرائبه محمّد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة ومطبعة محمّد علي صبيح وأولاده ـ القاهرة.

١٠٠ ـ **المساعد على تسهيل الفوائد**: ابن عقيل: بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري (٧٦٩هـ)، تحقيق د. محمّد كامل بركات. ط: (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م). دار المدني ـ جدّة.

«ن»

١٠١ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**: ابن عبد الرحمن الصنهاجي المصري. ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ـ قرظه عبد الفتاح أبو ستة ـ الطبعة الثالثة ـ المكتبة العصرية.

١٠٢ ـ **نهاية الوصول إلى دراية الأصول**: صفي الدين الهندي ابن عبد الرحيم الهتوي. ت: صالح بن سليمان اليوسف و سعد بن سالم السيرح ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة نزار مصطفى الباز.

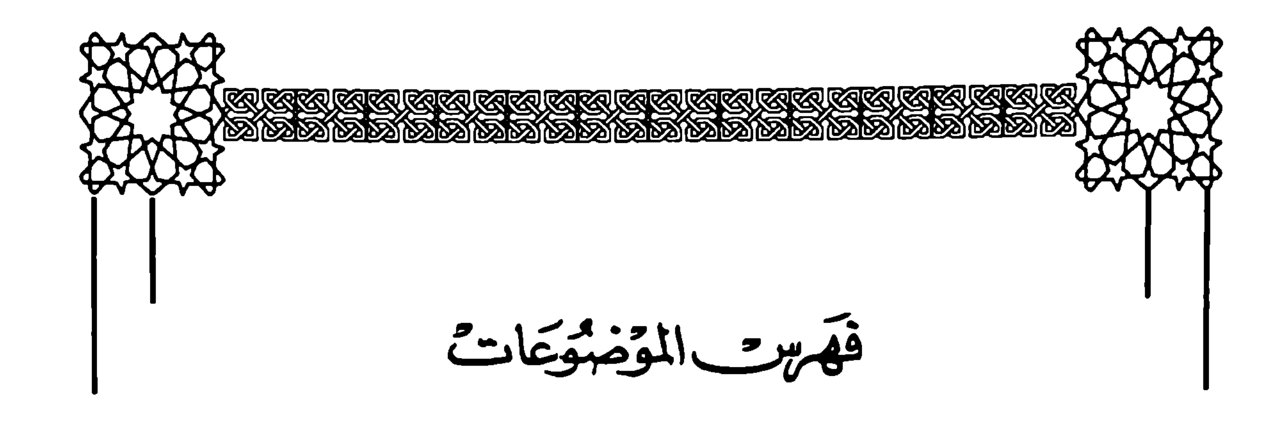
١٠٣ ـ **النكت على كتاب ابن الصلاح**: الحافظ ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمّد الكناني الشافعي (٨٥٢هـ). تحقيق ودراسة د. الشيخ ربيع بن هادي المدخلي. الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م)، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي ـ الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنوّرة.

«و»

١٠٤ ـ **الواضح في أصول الفقه**: ابن عقيل. ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي ـ الطبعة الأولى ـ مؤسسة الرسالة.

١٠٥ ـ **الوصول إلى علم الأصول:** ابن برهان البغدادي. ت: عبد الحميد علي أبو زيد ـ مكتبة المعارف.





فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

[فهرس المجلد الأول]

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
المطلب الثاني: العلم الحاصل بالتواتر	٢٥٩
المطلب الثالث: العمل بأخبار الآحاد في العقائد وإفادتها	٢٦٠
المطلب الرابع: معارضة خبر الواحد بدعوى الإجماع	٢٧٤
المطلب الخامس: خبر الواحد إذا خالف القياس	٢٧٦
المطلب السادس: خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة	٢٨١
المطلب السابع: خبر الواحد إن عمل أكثر الأمّة بخلافه	٢٨٤
المطلب الثامن: خبر الواحد إن عمل الراوي بخلافه	٢٨٥
المطلب التاسع: خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى	٢٨٨
المطلب العاشر: خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات	٢٨٩
المطلب الحادي عشر: حجّيّة المرسل	٢٩٠
الفصل الثالث: الإجماع	٢٩٤
المبحث الأول: حجّيّة الإجماع	٢٩٤
المبحث الثاني: وقوع الإجماع	٢٩٧
المبحث الثالث: مستند الإجماع	٢٩٩
المبحث الرابع: رتبة الإجماع	٣٠٢
المبحث الخامس: إجماع أهل المدينة	٣٠٤
المبحث السادس: اتّفاق الخلفاء الأربعة هل هو إجماع؟	٣١٤
المبحث السابع: الإجماع الإقراري	٣١٦
المبحث الثامن: الإجماع الاستقرائي	٣٢٠
المبحث التاسع: انعقاد الإجماع بمخالفة الواحد	٣٢٢
المبحث العاشر: الاعتداد بخلاف الظاهرية في الإجماع	٣٢٤
المبحث الحادي عشر: إجماع المتكلّمين	٣٢٦
المبحث الثاني عشر: انعقاد الإجماع بعد الإجماع السابق	٣٢٦
الفصل الرابع: قول الصحابي	٣٢٨
المبحث الأول: منزلة قول الصحابي ومرتبته	٣٢٩
المبحث الثاني: حجّيّة قول الصحابي	٣٣١
المبحث الثالث: قول الصحابي إذا خالف القياس	٣٤٧

الموضوع	الصفحة

[فهرس المجلد الثاني]

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

